n° 215



Christianisme et perversions

De l'hypothèse d'un transfert

La jonction entre "christianisme et perversions" paraîtra impertinente. Elle est interrogative, et la question mérite investigation. Le christianisme, en effet, s'il est, de par l'Esprit, révélation et inspiration divines, s'inscrit dans l'ambiguïté humaine de la religion et de l'institution. Cette insertion implique l'assomption de potentialités perverses. Ce cahier a pour tâche de mesurer l'enjeu positif et négatif de ce lien.

L'entreprise est d'autant plus ardue que la perversion est sujette à une interprétation plurielle. Le sens classique de coupure entre la cause et l'effet par déviation chaotique non prédictible est écarté par la majorité des auteurs de ce cahier : il leur paraît trop vague, ils préfèrent se rapporter au sens psychanalytique. La perversion est alors définie comme "prise de la partie pour le tout", "savoir de la jouissance de l'autre", et sa racine serait "le déni de la différence sexuelle".

Autant il paraît aisé d'établir historiquement qu'une religion, une institution, une loi produisent des effets non prédictibles, ce qui relève du sens classique de la perversion, autant il paraît délicat d'opérer le transfert à une institution de concepts construits pour éclairer la gestion ou le jeu des pulsions individuelles. Les auteurs de ce cahier sont conscients de la difficulté, et on ose espérer qu'ils ne tombent pas sous la critique de Marcel Gauchet estimant que "le mouvement psychanalytique est enferré dans la

sclérose sectaire et la répétition stérile" (Esprit, Octobre 1993, p. 74). Ils essaient, dans le cadre de la théorie choisie, de faire surgir avec prudence l'intérêt de ce transfert pour l'intelligence du christianisme.

Ce souci modeste et pédagogique explique l'organisation de ce cahier. Michel Gillet ouvre le débat par la présentation freudienne de la perversion. Philippe Roger en évoque le sens pluriel par application à un domaine particulier, le cinéma. Thierry de Saussure essaie de penser le transfert de l'interprétation freudienne de la perversion à l'intelligence des effets ambigus de l'institution chrétienne. Philippe Julien ouvre la problématique analytique à la désignation d'un manque radical : le non-savoir de la jouissance de l'Autre. Le judaïsme et le christianisme manifesteraient quelque complicité avec ce parcours initiatique. Yves Ledure, s'appuyant sur F. Nietzsche, insiste sur le retournement possible du discours chrétien en une vision mortifère en raison même de sa prétention universelle. Cet auteur déplace la problématique : l'individu n'a pas, de soi, d'espace dans un destin collectif et universel. L'épisode d'Ananias et Saphira, dans les Actes (5, 1-12), épisode commenté par Daniel Marguerat, en souligne l'enjeu concret dès l'origine chrétienne. Adolphe Gesché voit dans l'idolâtrie comme falsification du vrai Dieu la perversion première. Sa dénonciation par la Parole évangélique brise le devenir répétitif des perversions. Bernard Chevalley témoigne de l'efficacité thérapeutique de cette brisure. Le christianisme, en tant que Parole évangélique, offre une issue à l'enfermement des perversions.

Aux abonnés de LUMIÈRE &VIE

Tous les abonnements s'achèvent avec ce numéro qui est le dernier de l'année 1993.
Nous remercions celles et ceux qui ont déjà envoyé le montant de leur réabonnement ou qui le feront sans attendre la parution du numéro 216, en février 1994.
Vous trouverez un bulletin de réabonnement à la fin de ce cahier.
Le travail de l'administration sera facilité si vous indiquez le numéro d'abonné(e) inscrit sur l'étiquette de votre adresse, ou si vous renvoyez l'étiquette elle-même.

Les auteurs de ce numéro :

Bernard CHEVALLEY, pasteur, conseiller conjugal, psychothérapeute, Remiremont.

Adolphe GESCHÉ, professeur de théologie, Louvain.

Michel GILLET, psychiatre, Lyon.

Philippe JULIEN, psychanalyste, Paris.

Yves LEDURE, professeur de philosophie, Institut catholique, Paris.

Daniel MARGUERAT, professeur d'exégèse, Lausanne.

Philippe ROGER, écrivain et critique de cinéma, Lyon.

Thierry de SAUSSURE, psychanalyste, professeur à la Faculté de théologie protestante, Genève.

Michel GILLET

Interprétation freudienne et analyse institutionnelle

Le sens commun de perversion ne suffit pas à l'intelligence des perversions : il est trop vague. Seul, semble-t-il, Freud a su éclairer les perversions en désignant leur terreau pulsionnel et en manifestant leur logique totalitaire : prendre la partie pour le tout. Il a su également dévoiler la racine de cette logique dans le déni de la différence sexuelle. Cet éclairage n'est pas sans incidence sur notre compréhension des pratiques institutionnelles de l'Eglise catholique.

Pervers, perversion, perversité... Ces mots sont devenus courants, trop peut-être, employés à tort et à travers dans n'importe quel contexte : ils qualifient une manœuvre politique, un fait divers odieux, le charme sulfureux d'un roman, d'un film ou d'une femme, et même dieu pour Maurice Bellet. Il faut dire que l'étymologie ne nous renseigne guère. Littéralement, est pervers ce qui "tourne mal", "prend un mauvais virage", a l'esprit "tordu". En fait, l'habitude s'est prise de désigner comme pervers tout ce qui risque de transformer le bien en mal par un gauchissement subtil qui touche autant les pensées que les discours et les actes. N'est-ce pas là une définition pessimiste de la condition humaine ? Cette co-existence permanente de la droiture et des détours, du mensonge et de la vérité, du trouble et du net... De quoi vider de son sens (ou l'élargir à l'infini !) ce cahier de *Lumière et Vie* consacré aux rapports du christianisme et de la perversion. Pour sortir de ces équivoques et préciser, tant bien que mal, ce vocable trop flou, il faut plonger dans les abysses de ces perversions décriées et tenter de trouver un cadre précis à ces mots et à ce qu'ils signifient.

La perversion et ses inventaires

C'est probablement le même souci de cohérence et de compréhension qui a guidé les auteurs de la fin du XIXème siècle (Kraft-Ebing, Havelock Ellis, bien d'autres...). Ils se sont employés à cantonner la perversion dans le strict domaine de la sexualité, de la pathologie psychiatrique et de l'expertise médico-légale. Ils furent servis en cela par des devanciers célèbres, le marquis de Sade et von Sacher-Masoch, qui laisseront leurs noms aux perversions que leurs écrits relatent. Fort de ces précédents littéraires, nos scientifiques (pervers ?) vont minutieusement décrire tous les comportements sexuels s'écartant peu ou prou de la "normalité". Celle-ci n'a même pas besoin d'être définie : l'usage, le bon sens, la morale et autres critères aussi peu scientifiques suffiront à exalter la pénétration vaginale par la pénis masculin suivie de l'éjaculation spermatique. Soit. Mais le catalogue fastidieux issu des travaux et enquêtes de ces archéo-sexologues aboutit à réduire toute relation sexuelle, normale ou non, à une mécanique aussi précise que froide. Désir, plaisir, jouissance trouvent difficilement une place dans leurs exposés descriptifs, objectifs, mathématiques. Ainsi la morale comme la loi consistent à appliquer sans état d'âme un schéma abstrait, pré-établi par on ne sait quel démiurge. S'écarter de cette ligne droite, devenir pervers, fait tomber dans la débauche et le délit, mais surtout dans la folie puisque la raison guide la morale et la loi.

Le simplisme de ces auteurs est proche de celui dont nous faisons montre en caricaturant ainsi leurs contributions "scientifiques" à l'histoire de la psychiatrie. De toute évidence, le christianisme n'a rien à voir dans cette affaire ! Encore que... En y regardant de plus près... Cette "normalité" de l'acte sexuel n'est-elle pas directement issue de la morale chrétienne ? L'Ecriture n'est pourtant guère prolixe : le Lévitique se contente de proscrire l'inceste, l'adultère, l'homosexualité et la zoophilie. Pour le reste... Comment alors la position classique des partenaires à l'instant du coït est-elle devenue au XIXème siècle la "position du missionnaire" ? Mystère. Mystère qui s'éclaircit à la lecture des manuels de confession florissants dans l'Eglise post-tridentine : ils détaillent avec un grand luxe de précision tout ce qu'il ne faut pas faire, au lit et ailleurs, dans la relation sexuelle. Du coup, dans notre époque "libérée", des esprits sarcastiques ont fait rééditer ces pieux ouvrages à l'usage des confesseurs pour les publier dans des collections pornographiques. Leurs listes croustillantes de pratiques peccamineuses étaient

plus excitantes que les froides énumérations des perversions *recensées* par les sexologues. “Bizarre, bizarre” pourrait-on dire, parodiant Louis Jouvet dans *Drôle de drame*.

Avez-vous vu ce *chef-d'œuvre* burlesque ? Il comporte une scène géniale et totalement perverse. Louis Jouvet, inénarrable, incarne un évêque qui mène apparemment une double vie, puisqu'il cherche à récupérer nuitamment la photographie dédicacée, et compromettante, d'une demoiselle fort peu vêtue. Pour ce faire, notre évêque licencieux se déguise en écossais porteur de *kilt*, espérant protéger ainsi son incognito. Las, surpris et malmené par la police, il oublie qu'il porte ce costume d'emprunt. Aussi, fort de sa morgue épiscopale et de son impunité ecclésiastique, il sidère les policiers par cette phrase savoureuse : “Si vous ne me respectez pas, respectez au moins l'habit que je porte”. Tout y est, ou presque. Bien plus que les descriptions savantes ou érotiques des pratiques sexuelles, cette scène hilarante illustre à merveille tous les aspects de la perversion. Le *kilt* nous renvoie à l'indifférenciation sexuelle, l'oubli du déguisement ridicule au déni, les policiers à la loi, la double vie au clivage, la phrase qui déclenche le fou-rire au faux *self*, au triomphe des apparences, à la respectabilité. Et bien sûr, il s'agit d'un évêque !!!

I

La théorie freudienne de la perversion et ses extensions

Redevenons sérieux, pas trop quand même, pour expliciter le raccourci qui précède. Avec Freud, la perversion quitte la morale et le droit et émerge du fatras juridico-psychiatrique où l'enfermaient les sexologues. Non sans scandale. Dans ses premières œuvres, Freud se réfère au catalogue des perversions sexuelles établi par ses contemporains et constate avec inquiétude que ces pratiques répréhensibles, loin d'être des aberrations condamnables ou des dégénérescences héréditaires, sont le fait de tout un chacun, en particulier des enfants. Il osera qualifier ces innocents bambins de “pervers polymorphes”, puisqu'ils pratiquent naturellement et sans culpabilité onanisme, exhibitionnisme, voyeurisme, fétichisme, sadisme ou masochisme... Les Viennois de la Belle Epoque en furent horrifiés, et pas

seulement à cause de l'emprise du catholicisme sur l'empire Austro-Hongrois. Quant aux Français, plus tard et malgré la laïcité républicaine et leur réputation de légèreté, ils virent dans ces pages trop crues la marque indubitable d'une lourdeur germanique incompatible avec le "génie latin".

Dans ces écrits "scandaleux", Freud ne faisait pourtant rien d'autre que donner enfin un statut précis à la perversion en l'intégrant à sa théorie des pulsions. Précisons que cette théorie ne sera véritablement élaborée que plus tard (*Pulsions et destin des pulsions*, 1915) avant d'être une nouvelle fois bouleversée par l'apparition de la pulsion de mort (*Au-delà du principe de plaisir*, 1920). Mais dès ses premiers ouvrages, Freud distingue une pulsion "totale", génitale, orientée vers l'acte sexuel "normal", celui qui est destiné à provoquer la décharge pulsionnelle et le plaisir dans la perpétuation de l'espèce, et des pulsions qu'il qualifie de "partielles". Celles-ci sont aussi une source de plaisir et préparent, favorisent le coït vaginal et l'orgasme. Elles se manifestent clairement dans tous les "préliminaires" de l'acte amoureux dont elles font intégralement partie et ne peuvent être disjointes : baisers, caresses, attouchements, vêtements, parfums, murmures, bref tout ce qui permet de séduire l'autre et d'être séduit par lui en employant toutes ces ressources de l'art d'aimer, en utilisant tous nos sens. Ces pratiques partagées à des degrés divers par tous les amoureux du monde portent en germe tous les plaisirs... et toutes les perversions. Mais celles-ci n'apparaîtront qu'au moment où l'une quelconque de ces "pulsions partielles" deviendra l'unique source de plaisir, la seule satisfaction recherchée. Ainsi est véritablement pervers celui qui prend la partie pour le tout.

Cette définition simple de la perversion nécessite qu'on s'y arrête et qu'on lui donne sa véritable extension. On ne peut en effet réduire le comportement pervers à des pratiques sexuelles farfelues, même en s'appuyant sur la théorie freudienne. Prendre la partie pour le tout constitue le risque permanent de notre vie pulsionnelle, aussi sublimée qu'elle soit. Nos amours et nos haines, même quand elles apparaissent "désexualisées", s'enracinent cependant dans cet inconscient impénétrable, réservoir des pulsions et maître de leur destin. Dès lors, la perversion peut se glisser partout à notre insu. Il y a bien là de quoi interroger notre univers religieux, nos pratiques quotidiennes, l'enseignement le plus autorisé des théologies ou du magistère et jusqu'à notre foi. Cette pulsion "totale" que Freud dévoile, cette pulsion à laquelle il

assigne le rôle fondamental de perpétuer l'espèce humaine dans le plaisir de deux partenaires, doit-elle rester limitée à l'acte sexuel et au coït humain ou est-elle active, efficace, omniprésente dans notre amour de Dieu et notre désir de lui ?

Beaucoup le nieront. Ils parleront de deux ordres différents, disserteront savamment des rapports d'*éros* et *agapê*, invoqueront une coupure épistémologique... Peut-être... Mais existe-t-il alors une quelconque relation entre l'homme et Dieu ? Si, en revanche, les pulsions engagent l'homme dans sa foi, comment les pulsions partielles vont-elles rester à leur place et ne pas devenir selon les époques, les religions et les individus, le tout d'une pratique religieuse au lieu d'en être une partie, une servante, une auxiliaire ? Question grave, à laquelle ces pages ne répondent pas. Question qui se posait déjà au temps du Christ, puisqu'il devait affirmer ce risque de la perversion en proclamant : “Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton esprit. Tu aimeras ton prochain comme toi-même. A ces deux commandements se rattache toute la Loi, et les Prophètes” (Mt 22, 39-40). Il faudra bien un jour nous expliquer pourquoi le sadisme des croisades, le masochisme des ascèses, le fétichisme des rites, l'exhibitionnisme du sexe (on montre ce qu'on cache trop) associé au voyeurisme des confesseurs ont à ce point envahi les églises... Pourquoi les pulsions partielles se sont-elles taillées la part du lion, pourquoi s'ingénie-t-on, avec notre complicité, à nous faire prendre la partie pour le tout...?

A ces pourquoi insolites, Freud, encore lui, devait apporter tardivement une réponse (cf. en particulier *Le fétichisme* 1927) en essayant de comprendre l'origine et la cause des perversions. Nous ne pouvons ici développer comme il conviendrait ces éléments importants de la doctrine freudienne. Pour aller directement au fait, disons que Freud découvre, à l'origine de toute perversion, le déni de la différence sexuelle. C'est une constatation expérimentale : les multiples pratiques perverses dans le domaine sexuel ont toutes en commun d'éviter l'angoissante confrontation entre l'homme et la femme, de faire comme si le sexe de l'autre n'existait pas ou, plus exactement, comme si l'homme et la femme étaient tous deux porteurs d'un pénis. Cette insupportable réalité perçue par l'enfant (les femmes n'ont pas de pénis) est refoulée chez le névrotique. On tente d'oublier (à quel prix !) cette vision terrifiante qu'on chasse dès qu'elle s'impose. Le pervers, lui, dénie, désavoue, répudie la découverte qu'il vient de faire. Ce n'est

plus un “je ne peux pas le savoir”, qui tente d’enfouir dans les profondeurs inconscientes une réalité trop bien perçue, c’est un “ça n’existe pas” définitif qui clôt la question. Elle ne sera plus posée. Tel est le principal argument théorique, fondé sur l’analyse du vécu infantile, qui permet à Freud d’invoquer le *déni* de la différence sexuelle au fondement de la perversion.

En réalité, et Freud le reconnaît volontiers, les choses ne sont pas si simples. Il lui semble qu’une partie du psychisme pervers accepte, quoi qu’elle en ait, cette absence scandaleuse du pénis féminin et donc la différence des sexes. L’autre partie, installée, enfermée dans son refus, continue à postuler l’identité des sexes en entretenant le mythe d’un pénis maternel. Ce partage du Moi, ces deux croyances incompatibles qui coexistent pourtant au sein du même sujet ne deviennent possibles qu’au prix du *clivage*, ultime mécanisme de défense pour permettre au pervers de continuer à vivre. On sait que ce clivage théorique et abstrait est confirmé par les faits tels que les relatent les journaux à grand tirage : c’est cet homme marié, père de famille, respectable, estimé, au-dessus de tout soupçon, qui s’avère être à certains moments un pédophile traquant des enfants dans la rue à la sortie des classes et assouvissant ses désirs pervers avant de rentrer paisiblement chez lui pour embrasser sa femme et mettre les pieds dans ses pantoufles en s’assoupissant devant la télévision...

II

L’Eglise et ses perversions

Le lecteur nous pardonnera ce schéma squelettique, ainsi que le caractère sec et ennuyeux de ces données “techniques”, indispensables pourtant si on veut faire à la perversion sa véritable place. Notre seule excuse réside dans le fait que la perversion n’est jamais drôle, même pour le pervers, tant elle est figée dans une répétition morne et mortifère... Mais nous aimerions prolonger malgré tout notre propos en revenant aux relations ambiguës qui lient le christianisme et la perversion. Certes, il serait hasardeux de proclamer que le déni de la différence sexuelle constitue l’essence de cette religion, et peut-être de beaucoup d’autres... On nous objurguerait, à juste titre, les leçons de l’histoire et de la théologie, la promotion de la femme réalisée par le christianisme

primitif, l'institution du mariage comme sacrement, les figures emblématiques de Catherine de Sienne, Thérèse d'Avila, Claire d'Assise, leur place dans l'histoire de l'Eglise, sans parler de la dévotion mariale, caractéristique du catholicisme au point d'inquiéter d'autres chrétiens qui y voient une divinisation abusive.

De la sainteté comme évacuation de la sexualité

Il n'en reste pas moins que siècle après siècle et pape après pape, la question du sexe est aussi largement exposée que radicalement méconnue. On veut des preuves ? En voici quelques-unes... Nous sommes tous appelés à être des saints. Certes. Mais nous savons aussi que la sainteté officielle est réservée, à de rares exceptions près (montées en épingle par les thuriféraires), aux hommes célibataires et aux vierges consacrées. Le sacerdoce est aussi une affaire d'hommes, auxquels on a imposé le vœu de chasteté, sans que la pauvreté soit obligatoire. Les monastères et couvents ont rassemblé des communautés fraternelles, mais strictement homosexuelles, au moins depuis le XIIème siècle. Vive donc le laïcat ! Mais les divorcés-remariés se doivent de vivre comme frère et sœur. Et pour régler des problèmes aussi vitaux que le contrôle des naissances et l'épidémie du sida, l'abstinence est la panacée, le préservatif et la pilule sont voués à l'anathème. Bref, depuis que Byzance assiégée en a fini avec le sexe des anges pour conclure qu'ils n'en avaient pas, les chrétiens sont conviée à l'angélisme. La hiérarchie encense les familles nombreuses, mais il est probable que les enfants qui les composent naissent dans les roses et dans les choux... Il est difficile de ne pas voir dans ces faits le déni de la sexualité et de la différence posé par Freud à l'origine de la perversion. Est-ce simplement la déviation d'une église puritaine, au moins dans ses discours, blessée par les excès du XVIè siècle, s'enfonçant dans la Contre-Réforme ? Sans doute. Mais ce déni s'enracine plus loin, remonte aux origines du christianisme, prend sa source dans la théologie de l'*Epître aux Galates* : "Il n'y a plus ni juif ni grec, ni esclave ni homme libre, ni homme ni femme..." Cette vision eschatologique de l'Apôtre a été prise au pied de la lettre invitant ainsi les chrétiens à établir contre l'angoisse de la vie un système défensif solide, bétonné, bâti sur le déni de la différence. Chemin faisant, on a oublié que c'était les convier à la perversion...

Effectivement, malgré les exhortations des autorités ecclésiastiques, le clivage a envahi l'existence des chrétiens. Tout le monde le sait, personne n'en parle : le secret, le respect des apparences, la crainte de scandaliser les faibles entretiennent le silence. A titre d'exemples, citons les derniers avatars de ce comportement : la condamnation réitérée de la contraception n'a pas empêché (Dieu en soit loué !) que les femmes et épouses chrétiennes recourent aussi largement que les autres à la pilule ou au stérilet. De même, la prévention du sida, l'utilisation indispensable du préservatif pour combattre ce fléau l'emportent sans difficulté sur les discours filandreux et irréels tenus par la hiérarchie. Celle-ci le sait, du moins on l'espère, et n'en continue pas moins à œuvrer pour la mort auprès de populations crédules, trop droites pour se défendre par le clivage, risquant leurs vies de pauvres sur la foi d'une parole romaine qui a le front de se dire évangélique. Nous ne pouvons pas non plus ignorer les multiples hypocrisies qui tournent autour de la chasteté sacerdotale, le fait que la liaison hétéro- ou homosexuelle d'un prêtre en arrive à être un temps tolérée à condition que cela ne se sache pas, à condition que le secret des alcôves soit gardé et ne débarque pas sur la place publique.

Le pervers et la loi

Imperfections humaines de l'Eglise ? Zone d'ombres qui ne doit pas empêcher de croire à la lumière ? Peut-être... Mais ce qui nous apparaît comme une organisation perverse s'éclaire sans doute quand on examine les étranges rapports du pervers et de la loi. Ici encore, que de raccourcis sybillins, que d'affirmations en apparence gratuites qu'on nous pardonnera dans les dimensions réduites de cet article ! Le déni de la différence des sexes empêche le pervers d'accéder aux sources de la Loi, fondée sur cette différence et l'interdit de l'inceste. De cette absence de loi naît la recherche d'*ersatz*, la quête de ce qui pourrait remplacer cette colonne vertébrale permettant à l'homme de se tenir debout. Le pervers bâtit donc un système où le clivage est roi. Les lois civiles et religieuses sont accueillies avec respect, d'autant plus de respect qu'elles ne le concernent que du dehors. Il accepte avec reconnaissance cette armature extérieure, sorte de prothèse pratique et amovible, honorée en temps ordinaire, oubliée, abandonnée provisoirement au moment opportun. Dans la vie courante, le pervers est un moraliste, volontiers

un moralisateur, et cela même quand il va jusqu'au plaidoyer et à la promotion de la perversion. "Sade est un prêcheur" remarque très finement Clavreul. N'est-ce pas aussi le fait - et la fonction des hommes d'Eglise ? Faut-il en conclure à leur perversion intrinsèque ? Probablement pas ! Mais la question reste posée de la place de la Loi dans l'Eglise, du rapport de l'Eglise aux lois, y compris celles qu'elle promulgue...

Nous citions plus haut un verset de l'*Epître aux Galates*, cette lettre de l'Apôtre qui fait l'apologie de la liberté chrétienne en l'opposant à l'esclavage de la loi mosaïque. Mais le projet fusionnel énoncé par cette péricope célèbre, le déni de la différence et de la sexualité qu'elle exprime vont bien dans le sens d'un rapport flou à la Loi, induisant dès lors la nécessité de lois humaines, aussi changeantes qu'arbitraires. La route est ouverte pour le clivage... Rien n'empêche alors que se multiplient les sermons, de plus en plus moralisateurs : leurs auteurs savent inconsciemment que ce qu'ils disent n'a aucune espèce d'importance pour la vie quotidienne des hommes à qui ils s'adressent.

Démasquer les structurations perverses d'une société

On pourrait nous objecter que notre acharnement contre la perversion est suspect, de même que notre répulsion pour ce qui nous semble être une perversion ecclésiastique, voire chrétienne ! Après tout, de quel droit jouons-nous les moralistes ou les effarouchés ? Le pervers n'est en rien condamnable, son comportement ne devient répréhensible que lorsqu'il est délictueux, mais c'est l'affaire des tribunaux et la vie privée de tel ou tel ne nous regarde pas. N'est-ce pas là la grande leçon de Freud que cette acceptation sans jugement moral des comportements les plus déviants, les plus aberrants à nos yeux, pour essayer de les com prendre ? Tout cela est vrai. Notre excuse sera que nous ne parlons pas ici du comportement pervers d'un individu : nous essayons de démasquer les structurations perverses d'une société. Sans doute faut-il encore élargir le champ de la perversion pour justifier autant que possible le refus que nous exprimons.

Déni de la différence sexuelle ? Soit. Clivage du moi ? Pourquoi non, si c'est le mécanisme défensif qui nous permet de survivre... Mais c'est par le déni du sexe et le clivage du moi que le pervers en arrive à

l'inacceptable : le déni de l'autre. La relation perverse (est-ce une relation ?) se caractérise essentiellement par la recherche effrénée de la jouissance personnelle. Pour l'obtenir, il utilise une partie du corps de l'autre, une partie seulement. Mais du coup le partenaire est nié dans sa personne, réduit au statut d'objet de plaisir, abandonné dès que la jouissance est obtenue, jeté comme l'écorce d'orange quand on a pressé le jus du fruit. Il reste là, au bord de la route ou du quai, vide, sans intérêt, sans valeur. Nous savons que cette relation utilitaire, cette absence de relation à l'autre, peut en permanence être le fait de chacun d'entre nous. Le repli narcissique, la jouissance obtenue sans tenir compte de celui par lequel on l'obtient sont des éléments constitutifs de la perversion, ou au moins de l'acte pervers. Mais qui d'entre nous peut se vanter d'avoir été toujours attentif à l'autre et respectueux de ses désirs au moment où notre intérêt l'emporte, où notre désir nous submerge...? A tout instant, aussi névrotique que nous soyons, des éléments pervers nous guettent. La seule différence (elle est de taille !) réside dans le clivage qui nous reste étranger, et dont l'absence va provoquer la culpabilité.

En sera-t-il de même pour une collectivité ? Rien n'est moins sûr. Par définition, les destinées individuelles ne la concernent pas, même dans les sociétés dites démocratiques où le peuple est censé détenir le pouvoir. Du moins ces dernières ont-elles la ressource d'acculer leurs représentants à un certain retour sur eux-mêmes, peut-être même à une vague culpabilité, ne serait-ce qu'en refusant de les réélire. Pour les autres, la culpabilité est interdite, impossible. Et des dogmes abstraits, intangibles, en arrivent à lier les hommes qui se doivent d'obéir à des slogans. Notre condition humaine éphémère, minée par l'égoïsme et la culpabilité qui s'équilibrent maladroitement l'un l'autre, nos cheminements boiteux entre le bien et le mal n'intéressent en rien les totalitarismes, les intégrismes, peut-être les religions. Tous ceux qui prétendent détenir la vérité signent leurs discours du sceau de la perversion dans une persistante négation de l'individu réduit à n'être qu'un objet utilisable, privé de désir comme de parole, tenu à s'exprimer en empruntant la langue de bois officielle. Ceux qui nous gouvernent de droit divin connaissent le Bien. Tant mieux pour eux. Mais qui pourra leur dire les moments où ce Bien proclamé, imposé, écrasant, se transforme en mal ? Personne. Personne qu'ils puissent entendre.

Car il faudrait pour cela des hommes libres, ayant malaisément cherché leur voie en acceptant de vivre tant bien que mal ces réalités

humaines insupportables que sont la différence sexuelle, l'interdit de l'inceste, le désir de l'autre. Si la liberté naît de la loi, de la différence et de la reconnaissance de l'autre, on comprend qu'elle soit à ce point exorcisée par tous les totalitarismes. On comprend qu'ils restent sourds à tout ce qui peut dénoncer la perversion. Dans ce silence qu'ils ont créé, ils continueront sans faiblir à prendre la partie pour le tout, à "filtrer le moustique en avalant le chameau" (Mt 23, 24). Tout ce chapitre de Matthieu les condamne. C'était il y a vingt siècles. Nous avons beaucoup progressé depuis, dans le domaine religieux aussi bien que dans le champ politique. Il nous reste à rêver d'une Eglise "servante et pauvre" attachée à promouvoir envers et contre tout la liberté des hommes. N'est-ce qu'un rêve ?

Michel GILLET

Philippe ROGER

De la perversion en général et du cinéma en particulier

La perversion est fondamentalement falsification du texte du monde. Alors que le cinéma est perversion positive du monde -perversion esthétique-, la télévision, en aplatissant le réel, génère une perversion passive.

Qui traite de perversion se doit de rappeler quelques évidences. Avant d'appliquer ce terme au domaine qui nous occupe ici - le cinéma- il est indispensable de préciser en quel sens ce mot a été pris ; il faut ainsi procéder à un bref rappel de l'histoire de ses acceptions.

Premier constat : l'idée de perversion renvoie au registre moral, et plus précisément religieux. "Du Moyen-Age au siècle des lumières, perversité et perversion se situent dans le champ de la morale, de la religion et de la théologie. Elles sont péchés, vices, cruautés, recherche du mal, possession diabolique et elles sont reprimées comme tels[1]."

La perversion est déviation par rapport à une norme, une *doxa*. Est pervers l'autre, qui ne croit pas comme moi, et qui a donc "mal tourné". Perversion est ainsi l'envers de "conversion" ; la perversion, c'est la conversion au "mal", c'est-à-dire... à l'autre parti. "Pervertir, signifie dans un sens plus particulier, Séduire, faire abandonner la vraie Religion pour embrasser la mauvaise[2]." C'est en ce sens que l'emploie encore Saint-Simon.

1 Antoine POROT, **Manuel alphabétique de psychiatrie clinique et thérapeutique**, PUF 1984, p.523.

2. **Dictionnaire de Trévoux**, éd. de 1743, tome 5, p.128.

Les chrétiens, plus que d'autres, ont beaucoup usé du verbe latin *pervertire* ("mettre sens dessus-dessous", "faire mal tourner"). Le mot est déjà présent au début du V[e] siècle, au sens de corrompre (les esprits). Mais sa plus ancienne acception, trouvée en latin chrétien, remonte au IIIè siècle ; pervertir signifie : falsifier (un texte).

Le texte du monde

C'est l'essentiel : l'idée de perversion n'a pu naître que chez ceux pour qui le monde était un livre (ouvert ou fermé, parlant ou muet - *mutus liber*, dira-t-on plus tard), un texte. Les religions du livre interprètent le réel de manière... "livresque" ; elles entendent donner traduction du texte de l'univers. Et il y a "effet pervers" dès qu'on pose le réel comme texte, car toute tentative de traduction implique une possibilité de perversion de ce texte, c'est-à-dire de mauvaise interprétation. Pour les chrétiens, tous ceux qui s'écarteront de la doctrine orthodoxe seront les pervertis, les dénaturés - perversion est "dénaturement".

Déjà pour Tertullien, la *perversio* n'est autre que la falsification d'un texte. Qui dit falsification dit hérésie : tout est affaire de traduction... Tertullien lui-même fut accusé de tendances hérétiques. Rappelons la profession de cet illustre Père de l'Eglise : avocat. Tout est affaire de parole maniée ! La perversion est donc d'abord (et surtout) du registre du langage. Le contre-sens est celui d'une mauvaise traduction ; un texte serait corrompu par une mauvaise interprétation. Mal interpréter serait tordre le texte, en quelque sorte- perversion a d'ailleurs signifié au XVI[e] siècle une torsion physique, une convulsion. Le pervers serait le faux, l'erroné ; Calvin le comprend ainsi. Pervertir serait fausser (un texte). Le Dictionnaire de l'Académie française (édition de 1762) reprendra cette idée : "On dit aussi figurément, *pervertir le sens d'un passage. Pervertir le sens de l'Ecriture.*" Commentant l'expression pervertir le sens d'un passage de l'Ecriture, Gattel (1797) ajoute : "l'altérer, le mal interpréter." Le premier texte reste ainsi la Bible (pervertir les saintes Escriptures disait déjà saint Bernard). Plus neutre, sinon plus laïque, l'Académie française (dans son édition de 1835) corrige : "Fig., *Pervertir le sens d'un passage,* le dénaturer, l'altérer ; substituer un faux sens à celui qui est reconnu pour le véritable." Et pervertir ne s'applique pas qu'au sens : le son même des mots peut être dénaturé, comme le rappelle Voltaire : "Les Anglais ont perverti toutes les

voyelles ; ils les prononcent autrement que toutes les nations." En somme, il s'agit toujours de perversion. On traduit.. C'est le *vertere* latin (tourner, traduire). Dans perversion, il y a version.

I

Le cinéma (une perversion positive)

De quelque genre qu'il soit, le cinéma donne, du réel, une version. En ce sens, toute version est "perversion" : nécessairement choix subjectif, pouvant être contesté par d'autres points de vue. Une "aperversion" du cinéma impliquerait une neutralité, fort illusoire. Il y a parti-pris. Le mieux est de le reconnaître ouvertement, pour en faire une vérité.

Ce peut être une vérité sonore ; ne parle-t-on pas de "version originale" ou doublée ? On retrouve ici, concrètement, les questions relatives à la traduction. Qui a eu l'occasion d'écouter -et de comparer- le même film en version originale et en version doublée sait à quel point le son dirige le sens du film, et peut trahir l'intention originelle. Non que la version originale soit toujours la seule juste (il est d'excellents doublages, mais toujours contemporains des films) ; là où il y a "perversion" (négative), c'est lorsqu'une chaîne de télévision fait confectionner des doublages actuels, qui ne correspondent en aucune manière à des acteurs d'il y a cinquante ans (voir une calamiteuse version de la *Splendeur des Amberson* de Welles, ou pire, une série de Hitchcock en anglais, déformés par d'improbables voix françaises des années quatre-vingts).

Si nous évoquons immédiatement la télévision, à propos de la "perversion négative", c'est qu'il nous semble que le cinéma est essentiellement un art d'innocence, qui n'a pas réellement à voir avec la perversion prise en son sens courant. Il y a certes des cinéastes qui font preuve d'abjection, selon le mot de Rivette appliqué à Pontecorvo (je citerai, dans ce cas, Liliana Cavani) ; mais ces déviations n'atteignent pas l'être même du cinéma.

Maintenant, si l'on reprend l'idée de traduction, on peut retrouver la perversion : elle ne s'applique -au cinéma- qu'en termes d'esthétique.

La "perversion" ainsi comprise peut rendre compte de l'opération d'adaptation (d'une œuvre préexistante : roman, etc. ; la "perversion" du roman en film est parfois chose heureuse), ou décrire précisément l'acte de manipulation (par le montage, ou le mixage). Il n'y a pas cinéma (au sens plein, absolu du terme) sans cette nécessaire altération, d'un "texte". Car du réel compris dans son ensemble, texte sans limite, l'homme extrait un point de vue ; et dénature la nature, justement. L'art n'est vérité que parce qu'il passe par l'alchimie du faux qu'est la réduction de l'ensemble des potentialités à une seule hypothèse, choisie.

Ce qu'il est convenu encore aujourd'hui de désigner sous le vocable de documentaire illustre ce propos : il n'y a jamais de documentaire objectif, qui traduirait -on ne sait trop comment- le propos, le sujet du film (personne, lieu, action) de manière prétendument fidèle. Le documentaire est trahison (perversion) : ce n'est même qu'à cette condition qu'il peut parvenir à retrouver, indirectement, une étincelle de vérité. Opération douloureuse, mais indispensable. Les tièdes ne la supportent pas. Les autres, si : ils osent, et aboutissent soit à la réussite d'une transposition convaincante, soit à l'échec d'un "pervertissement" (leur point de vue n'emportant pas, alors, l'adhésion du public).

II

La télévision (une perversion passive)

Toutefois, parler de perversion, au cinéma, peut paraître aujourd'hui déplacé, tant il est vrai que le cinéma -si minoritaire dans le monde "visuel" où nous baignons- reste bellement encrotté d'innocence, face à la chose télévisuelle. Celle-ci gère une perversion qu'on pourrait dénommer passive : monstre aveugle, la télé ne veut même pas le mal : elle ne veut rien ; c'est même cette absence de toute volonté (et, osons le mot, de tout désir) qui est générateur du mal : il ne peut y avoir de vie authentique dans un tel univers de faux-semblant, de machinisme aveugle.

La perversion s'applique ici en son sens propre, de changement en mal. Tout ce qui dépasse de la norme est aplati, aveuglément. Et il serait illusoire de compter sur l'étanchéité supposée des "chaînes" : il n'y a pas de différence de nature, d'une chaîne à l'autre : toutes asservis-

sent ! Qu'elles se nomment TF1 ou Arte. Les rares différences ne sont que de détail. Un seul exemple : Arte a programmé un film portugais d'un des créateurs les plus originaux de notre temps, Joao Cesar Monteiro. Lors de la diffusion, j'ai pu constater que *Le dernier plongeon* (tel en est le titre) avait été amputé de sa scène la plus forte ; on y voyait l'héroïne du film -une jeune femme sourde et muette, interprétée par Fabienne Babe- assister à la danse des sept voiles du Salomé de Richard Strauss, sur une place nocturne à Lisbonne ; ce spectacle l'impressionnait, à tel point qu'elle s'imaginait à la place de la danseuse. Et Monteiro représentait la scène, le personnage ayant pris la place de la danseuse, mais cette fois *sans aucun son*- pour faire ressentir l'aspect fantasmatique de cet instant magique. Sept minutes de grâce, qu'aucun téléspectateur n'eut l'occasion d'apprécier. Pensez donc : couper le son, c'est insupportable !

Face à ce pervertissement de l'art du cinéma par sa fille indigne qu'est trop souvent la télévision, que faire ? Apprendre à pervertir la perversion (moins par moins donne plus, on le sait, en mathématique ; en esthétique aussi, peut-être). Il s'agit d'apprendre à manier une perversion qu'on peut qualifier d'active ; concrètement, cela peut vouloir dire faire un montage (procédé éminemment godardien). Donnons-en un exemple.

Cet été, France 2 a programmé une série qui se voulait encyclopédique ; un certain nombre de grands noms de l'art ou de la science étaient portraiturés par des cinéastes souvent prestigieux. Le résultat s'est avéré plutôt décevant, hormis un très novateur portrait de Kafka par ce génie de la métamorphose qu'est le Polonais Rybczynski, surnommé Zbig (de son prénom). Or ce volet fut déprogrammé de la soirée prévue, et diffusée sans annonce, une autre semaine. Que peut faire le téléspectateur, attendant un *Kafka* visionnaire et se retrouvant -comme si les émissions étaient interchangeables- face à un médiocre *Vivaldi*, par une Wertmüller bien fade, commencé qui plus est une demi-heure avant l'heure prévue ? Couper le son télévisuel et brancher France Culture, qui retransmettait, le même soir, un très iconoclaste concert Friedrich Gulda. Aux sous-interprètes encombrant l'image se substitue la dynamite subversive du toucher du pianiste autrichien, dans l'opus 110 de Beethoven : l'acte de perversion active retourne la situation en faveur du téléspectateur, devenu "monteur" de programmes, mixeur même d'images et de sons. Pour un sens qu'il crée à chaque instant.

Pervertir la perversion

Appliquée au champ esthétique des images et des sons, la perversion se révèle ainsi une arme -qu'il faut savoir manier activement, en tant que redoutable acte langagier. La perversion ressemble fort au vase d'Epictète ("toute chose a deux anses, l'une qui permet de la porter, l'autre qui l'interdit") : "il suffit" de savoir comment la prendre, pour la porter vers... le bien.

Philippe ROGER

Thierry de SAUSSURE

Institution ecclésiale et perversion

Parler de perversion engendrée éventuellement par l'institution ecclésiale exige de mettre au clair ce qu'il en est de la perversion pour la psychanalyse : gérer les pulsions hors le rapport à l'autre et sous l'avidité du tout. La loi est le pédagogue nous menant à accepter existentiellement de n'être pas le tout. Encore faut-il que la loi n'instrumentalise pas l'idéal de soi, excluant l'autre et le semblable : elle revêtirait une fonction perverse. L'institution porte l'ambiguïté inhérente à la loi : ou bien elle joue le rôle du tiers arrachant au piège de la fusion avec la divinité, ou bien idéalisée, elle rend esclave. Elle ne s'instaure libératrice qu'en favorisant la relation triangulaire entre le moi, autrui et le semblable.

Dans *L'introduction à la psychanalyse*, Freud écrivait dans une page au demeurant très "morale" : "L'enfant peut donc présenter ce que nous appellerons une *perversité polymorphe*[1]. L'enfant, un pervers polymorphe ! Voilà bien l'une de ces formules qui fit scandale et contribua à attirer sur son auteur les foudres des milieux bien-pensants et leurs accusations de pansexualisme, de corrupteur de l'image sainte et pure de l'enfance, etc. Ces réactions procèdent de deux erreurs dont l'examen nous fournira la trame de cet article. D'une part, elles relèvent des projections adultomorphes sur l'enfant, la pureté, la sexualité et la notion de perversion. D'autre part, elles signalent la dérive précisément perverse que peut prendre la morale lorsque le sujet et l'institution s'engagent dans un rapport dénaturé à la Loi, tel que nous tenterons de le démasquer du point de vue psychanalytique et théologique.

1. Paris, Payot, 1917, p.228.

Je me limiterai à cette double approche, n'ayant pas les compétences d'en emprunter d'autres, comme le juridique (civil ou ecclésiatique), par exemple.

Si mes premiers développements procèdent du champ de la sexualité, ce n'est pas pour ignorer les autres niveaux auxquels le fonctionnement humain peut présenter des altérations perverses, tel le politique ou l'économique, entre autres, ou celui de l'usage de la loi que je traiterai principalement, pour en signaler les répercussions spirituelles, religieuses et institutionnelles. Mais bien parce qu'en recourant à la théorie psychanalytique des pulsions, nous découvrons les liens étroits par lesquels ces manifestations perverses-ci découlent des avatars de l'évolution psycho-sexuelle des individus et des groupes. Ainsi peut-on mentionner au passage, à titre d'exemples frappants, la relation entre certaines formes d'exercice du pouvoir, ou des façons obsessionnelles de gérer l'argent et les composantes névrotiques ou perverses issues du stade anal de la sexualité.

Car, pour bien comprendre les élaborations qui suivent, nous devons abandonner nos stéréotypes culturels d'adultes à propos de la "sexualité" pour recourir au concept descriptif de libido ; et non seulement de la libido, mais de l'agressivité aussi ; ces puissantes forces originelles de vie qui prennent des formes multiples aux différents niveaux du fonctionnement psychique conscient et inconscient, individuel et collectif. Réduire la libido aux seules expressions moralisées de la sexualité adulte serait aussi erroné que de n'entendre par agressivité que les formes destructrices qu'elle peut aussi prendre.

Du point de vue du fonctionnement et de l'évolution des pulsions, tant l'agressivité que la libido sont sources ensemble de toutes les formes d'amour et de haine et sont nécessaires, aussi bien l'une que l'autre, aux manifestations variées de nos relations.

Coup d'œil sur la compréhension psychanalytique des perversions

En psychologie et en psychanalyse, les perversions sont généralement définies comme des "déviations par rapport à l'acte sexuel nor-

mal..."[2] ; normal, se référant ici à l'obtention de l'orgasme par pénétration génitale entre partenaires de la même espèce, de sexes opposés, de même catégorie d'âge et sans liens familiaux étroits. Ces précisions impliquent, sans même qu'il soit encore question de la dimension éthique, une maturation psychique suffisante à la capacité de désirer et d'aimer comme d'être désiré et aimé par l'autre, à la fois semblable et différent. Car "l'acte sexuel normal" peut devenir pervers en dehors de l'amour, comme c'est le cas dans certaines formes de la sexualité vénale, ou dans le viol, par exemple.

Freud a donc parlé de "perversité polymorphe" à propos de la sexualité infantile. Il l'a fait sur la base de ses observations qui, comme celles des psychanalystes après lui, démontrent que libido et agressivité se développent en tout individu au travers d'une succession de stades ayant chacun ses caractéristiques quant aux attraits, aux angoisses, aux satisfactions et aux frustrations qui les dominent. A chaque stade correspondent des investissements plus ou moins sélectifs de zones érogènes du corps et d'objets fantasmatiques ou réels susceptibles de procurer satisfaction ou de provoquer l'agressivité en cas de frustration.

Ainsi, successivement, les zones oro-buccales, anales, phalliques sont source de curiosités, de plaisirs et d'angoisses dans la relation à leurs "objets partiels" correspondant (sein, fèces et urine, pénis présent ou absent...). Et seule une longue évolution positive de la libido et de l'agressivité au travers de ces étapes va permettre au sujet de découvrir et d'investir son corps et sa personne comme un tout, mais un tout relatif à l'autre, "objet total" désormais perçu lui aussi comme relatif, femme ou homme, semblable et différent.

L'enfant découvre les plaisirs et les angoisses spécifiques liés à la relation au même et à l'autre, de sujet à sujet. Il amorce cette aventure, qui ne prend fin qu'à la mort et consiste à tenter l'harmonisation entre l'amour de soi (narcissisme sain, nécessaire à la survie) et l'amour de l'autre vers lequel le porte l'insuffisance à lui-même.

---

2. J. LAPLANCHE et J.B PONTALIS, **Vocabulaire de la psychanalyse**, Paris P.U.F., 1967, p.306.

Mais cette évolution positive n'est réalisée que par l'intégration de la "castration symbolique" (personne n'est "tout"), le conflit œdipien et sa meilleure résolution possible. Ce sont les fruits de ce que l'on a appelé la "loi du père". La découverte, tant par la fille que par le garçon, de la différence des sexes - et des vécus affectifs variés qui s'ensuivent- va extirper l'enfant des satisfactions illusoires de la fusion dans la mère primitive fantasmatique, symbiose vécue comme procurant le sentiment du tout, de l'absolu, de la non-limite. Cette étape fait passer le sujet des stades dits "pré-génitaux" à l'avènement de la "génitalité", des vécus fusionnels puis binaires, à la triangularité : toute relation, désormais, s'inscrit dans une triade : soi, l'autre et le semblable, la "loi du père" interdisant l'inceste, c'est-à-dire le retour au "paradis maternel", à la confusion dans l'absolu du même.

On sait que cette évolution délicate et pleine d'embûches en raison des frustrations qu'elle impose à chacun n'est jamais parfaitement réalisée. L'angoisse suscitée par la perte des sentiments de totalité, de toute-puissance peut occasionner des fuites en avant ou des régressions, marquant la non-intégration des caractéristiques de tel ou tel stade. Ainsi se réaliseront des fixations à des satisfactions antérieures et aux objets partiels qui y correspondent et dont le deuil, normalement à faire, paraît impossible. Dès lors, les tendances pulsionnelles qui les spécifiaient sont revitalisées et alimentent, chez l'adulte, ce qui se manifeste sous la forme qui mérite alors, socialement et moralement, la désignation de perversion. C'est pourquoi le pervers n'est autre qu'un sujet chez lequel demeurent des tendances qui, dominantes à tel ou tel stade, au lieu de s'être fondues ensuite sous le primat de la génitalité, sont demeurées prioritaires, voire exclusives pour la satisfaction.

Mais chacun peut reconnaître en lui les vestiges de ces pulsions partielles - liées à des objets partiels- notamment dans l'amour et les réalisations sexuelles où elles revendiquent leur part de satisfactions normales, ne serait-ce que dans les préliminaires au coït (voyeurisme, exhibitionnisme, sadisme, masochisme, homosexualité, pédophilie - vivre l'enfant en soi ou en l'autre- au sens le plus large et imagé de ces termes). Cela fait partie de l'érotisme le plus sain. Et se refuser anxieusement à le vivre et à le faire vivre dans l'amour peut, à la longue, étouffer celui-ci.

"Le bien et le mal ne sont pas en eux-mêmes ; il adviennent",.selon qu'ils sont fruits de l'amour ou de la haine[3].

Loi libératrice

Nous le voyons, l'intervention de la "loi du père" a une fonction libératrice : elle nomme le sujet, lui confère son identité, l'ouvre à la vie et à l'amour adulte. En extirpant l'enfant de la symbiose maternelle, elle le fait naître à lui-même et à l'autre, barrant le chemin du retour à l'origine et de la fusion narcissique dans le même par le tabou de l'inceste. Cela dit en termes psychanalytiques.

Qu'en est-il alors de la Loi divine telle qu'elle est présentée dans les textes bibliques ? L'analyse de la variété, voire des contradictions de ces textes référant à la Loi et aux lois n'entre pas dans le cadre de cet article. Quitte à schématiser abusivement, nous nous limiterons donc à en rappeler quelques traits essentiels dont les caractéristiques ressemblent étonnamment aux fonctions de la "loi du père" résumées ci-dessus.

Dès le commencement, Dieu crée par la Parole. Il nomme, distingue et sépare les éléments et les créatures et assigne à chacun son rôle spécifique dans la différence. Il fixe des limites et les deux arbres qui les symbolisent interdisent à l'homme, l'un de se confondre avec Dieu, l'autre avec les chérubins gardiens, après la chute, de retourner au "paradis" primitif et à l'éternité qui ne sont pas la condition humaine. Remarquons en passant, que des incitations perverses aussi fameuses que celles du Marquis de Sade vont exactement dans le sens inverse, la béatitude étant proposée par l'anomie et la confusion des sexes, des rôles, des fonctions et des générations[4].

Les dix commandements - mieux nommés les dix paroles- ne prennent leur sens que dans l'Alliance libératrice évoquée en préambule. Et tout ce qui s'y rapporte dans la suite des Ecritures indique suffisam-

3. A. VERGOTE, "La loi morale et le péché originel à la lumière de la psychanalyse", **Demitizzazione e morale** (ed. Enrico Castelli), Roma, 1965, pp.189-204.

4. Th. de SAUSSURE "Sentiments de culpabilité et signification du péché. Approche psychanalytique", **Revue de théologie et de philosophie** 106, Lausanne, 1984, p.213.

ment que leur véritable fonction est de situer les relations et l'amour dans la meilleure réciprocité possible respectant les différences entre Dieu et les créatures et des hommes entre eux. Lorsque la Bible parle de vertus et de vices, ce n'est pas dans la perspective de l'humanisme grec, dans le but d'exalter un idéalisme moral satisfaisant les aspirations narcissiques et idolâtres ; mais pour illustrer ce qui réalise ou contrecarre la fidélité vivante à l'Alliance et au projet créateur et libérateur de Dieu[5]. Un exemple : lorsqu' Onan est condamné (Gn 38), ce n'est pas pour sa masturbation, mais bien parce que, se dérobant à la loi du lévirat en son sens profond, il préfère le repli dans l'auto-érotisme plutôt que de vivre l'amour avec la veuve de son frère et de contribuer ainsi à assurer la descendance élue de la tribu royale de Juda.

Cette fonction essentielle -pour ne pas dire unique- de La loi destinée à structurer les relations triangulaires entre Dieu et les hommes trouve son accomplissement parfait dans les paroles et l'œuvre de Jésus qui en manifeste le sens véritable en subordonnant tous les commandements à leur sommaire : l'amour de Dieu d'où découle celui de soi-même et du prochain. Parallèlement, Jésus dénonce la perversion possible de la Loi dans ses critiques aux pharisiens qui en usent, ici de nouveau, comme d'un moyen privilégié pour la poursuite narcissique et idolâtre de la vertu salutaire, se fermant ainsi aux relations vivantes.

Enfin, Paul, qui écrit de longs passages souvent considérés à tort comme des discours de morale sur les vices et les vertus, articule tous ses développements sur ce qui est au centre de sa théologie : c'est par la foi en Jésus-Christ que l'homme est justifié, libéré, non par les œuvres de la Loi. Celle-ci montre le péché, telle un pédagogue, elle n'en libère pas. Paul relie les vices à la méconnaissance du vrai Dieu et à l'idolâtrie et lorsqu'il parle des dons de l'Esprit et de diverses conduites vertueuses, il n'en fait pas des valeurs en eux-mêmes, mais les subordonne à l'amour, après la foi et l'espérance, c'est-à-dire à ce qu'il y a de plus dynamique dans les relations à Dieu et aux autres (1 Co 13).

5.**Vocabulaire de théologie biblique**, Paris Cerf, 1991, p.1335.

Loi emprisonnante

Ainsi, la loi du père - divin ou humain- a une fonction structurante et ouvrante. Mais son usage comporte le germe d'une perversion possible, source de conduites perverses. Les Ecritures et Jésus, de façon décisive, y mettent en garde, on l'a vu. Voici comment nous pouvons décrire cette dérive en langage psychanalytique :

Le conflit œdipien, outre son issue saine et positive dans l'accès à la triangulation, peut aboutir à deux sortes d'impasses : dans la première, l'enfant voulant conserver l'illusion de la toute-puissance possible, la projette sur le père, reste fixé à cette image idéalisée et s'écrase devant lui, imaginant par là le séduire en attendant magiquement le jour de la revanche où il s'emparera des prérogatives paternelles. (Voir les tendances religieuses au dolorisme et aux pratiques obsessionnelles pour "mériter" l'amour, moyens subtils de s'emparer de Dieu en vue de la récompense.)

La seconde impasse s'origine également dans le refus des limites et des différences mais ramène plus radicalement l'enfant en arrière, dans les fascinations des fantasmes liés à l'image primitive de la mère, l'enfermant dans son narcissisme et la quête du même recherché comme le tout et l'absolu. Je renonce ici à résumer les importants acquis théoriques qui dans les écrits de Freud déjà, permettent de comprendre comment ces régressions et fixations orientent l'évolution du sujet, selon son économie psychique, soit vers la névrose, soit vers la perversion.

Par ce qui précède, nous voyons déjà comment la fonction de la loi peut se pervertir. S'y soumettre totalement devient l'objectif principal devant garantir la séduction du père ou procurer la satisfaction de s'identifier absolument à l'idéal. Les idéaux inconscients totalitaires et le jugement interne continuel sont deux composantes possibles du sur-moi, qui s'alimente alors de la "sacralisation perverse d'un sur-moi collectif ou ecclésial"[6].

Cet usage inconscient et pervers de la loi fait alors sortir le sujet ou le groupe de la relation triangulaire (moi, le semblable et l'autre), le bloque dans le binaire (moi et Dieu, moi et l'Eglise -ou son autorité-,

6. E. Fuchs, "Confession du péché et responsabilité éthique", *Lumière et Vie* 185, 1987, p.32.

moi et la loi, le bien et le mal) quand cette dualité ne masque pas, en fait, la relation narcissique interne à son propre idéal. Le circuit infernal de la culpabilité et de la bonne conscience s'empare du sujet, le légalisme le replie sur lui-même et le ferme à la relation à l'autre ; c'est la mort de l'amour.

Nous pouvons observer les formes collectives de cela dans les manifestations extrêmes des fondamentalismes, des intégrismes, des fanatismes. Eriger la loi en absolu, garantir la pureté doctrinale de ceux qui se reconnaissent comme les mêmes et projeter le mal, l'hérésie, sur les autres, afin de se sentir absolument bons et les élus du père, tels sont les processus aisément observables de la formation et du fonctionnement de tels groupes.

Institution ecclésiale, Parole, Loi et perversion

Un ami cher, psychanalyste, me demanda un jour, avec l'humour agressif qui le caractérise parfois, si je pensais vraiment qu'il est possible d'être chrétien sans être pervers ! Question impertinente mais qui, posée à moi, avec ce "vraiment", me mit au travail d'une longue réflexion psychanalytique et théologique dont il me savait capable. Pressentant, à l'époque, les nombreux aspects complexes contenus en fait dans ce qui apparaissait comme une boutade, je ne lui avais pas répondu sur le moment. Je crois qu'aujourd'hui je lui répondrais : "oui, cela se peut". Mais il faudrait un livre entier pour étayer cette réponse. Cet article n'en serait qu'un petit chapitre.

En effet, en abordant le thème de la foi dans son rapport à la Parole, à la Loi et à l'Institution ecclésiale, nous touchons à l'un des aspects du problème de la perversion.

Il est courant de dire que les humains ne peuvent survivre, penser, aimer et se combattre sans institutions. C'est, en quelque sorte, un mal nécessaire tenant à la nature des hommes et de leurs relations déployées dans l'espace et le temps.

Pourtant, aujourd'hui, dans notre civilisation, une majorité de croyants se disent l'être malgré ou hors des institutions ecclésiales. Serait-ce qu'au travers des siècles, celles-ci auraient failli à leur mission ? Leur mission qui, pour l'Eglise chrétienne, consiste d'abord à an-

noncer la Parole d'un Autre, à nourrir collectivement la vie spirituelle de ceux qui s'y réfèrent et à gérer, au service de tous, les fruits que cette Parole produit en eux et par eux.

Si toute institution se fonde et se développe pour cultiver, protéger et propager des valeurs et n'échappe pas à la nécessité pour cela d'édicter des lois et d'imposer des règles, il me semble que l'Eglise, elle, se caractérise d'abord par autre chose. Elle témoigne d'un Dieu vivant, créateur et sauveur dont la Parole et la Loi sont libératrices, au sens que nous avons décrit plus haut. Par son rôle de tiers, elle évite au croyant les pièges de l'illusion régressive de la fusion dans la divinité, de même que la soumission servile et auto-satisfaisante du légalisme.

Or nous observons qu'au fil des siècles, les institutions et le pouvoir ecclésiastiques, sans doute sous la pression de la nature humaine, de ses désirs et de ses angoisses, tendent à faire prévaloir les inévitables lois de fonctionnement et règles de discipline par rapport à sa mission spécifique. Ce faisant, elles doublent, souvent avec retard et de façon moins heureuse, les institutions civiles, juridiques et sociales issues des lois naturelles que l'économie consciente et inconsciente des relations humaines élabore au fil des civilisations successives et de leurs évolutions. A quoi bon alors s'y rattacher, pensent les croyants déçus auxquels je faisais allusion.

Le contenu et le sens fructueux de la Parole se voilent ainsi derrière les formes et les règles censées les préserver et comme dans ces autres institutions, on n'y trouve plus guère que les ordonnances et les lois devant garantir le bon fonctionnement des groupes soumis à leurs autorités[7]. Beaucoup de croyants sains se révoltent ou s'en vont ; ceux pour lesquels les satisfactions perverses sont prépondérantes s'y soumettent avec délectation. Entre deux, bien sûr, le grand nombre de fidèles qui veulent contribuer à maintenir et à renouveler la communauté vivante de ceux qui, animés par la Parole, cherchent à la vivre et à la transmettre.

Un exemple parmi d'autres : lorsque le célibat vocationnel prend la forme d'une loi prioritaire, il ne s'agit plus d'un choix évolutif librement assumé mais, derrière l'apparent renoncement à la femme ou à l'homme, d'une fixation archaïque à la mère ou au père dont le tabou terrifiant ré-

7. On trouvera de nombreux exemples amusants et douloureux de ces dérives dans l'ouvrage d'E. DREWERMANN, **Fonctionnaires de Dieu**, Paris, Albin Michel 1993.

sonne encore dans l'inconscient : tu n'auras pas d'autre femme, d'autre homme, devant ma face. On en connaît alors les conséquences perverses.

Or, rappelons-le, la mission de l'Eglise procède de la Parole d'un Autre, d'un Autre trinitaire de surcroît. Lorsqu'au lieu de la transmettre, l'institution ecclésiale la capte en s'en prétendant la seule garante, elle replie la relation triangulaire -Dieu vivant, le croyant et la communauté- sur deux pôles : le croyant et la Loi ; quand elle ne l'enferme pas dans l'illusion fusionnelle où se confondent la foi et la Vérité.

Si l'institution ecclésiale se substitue au Dieu trinitaire, elle devient instrument de perversion. Elle offre à la dynamique inconsciente, individuelle et collective, des chemins tout tracés pour les désirs pervers sommeillant en chacun et des modèles pour leurs satisfactions.

Tant de personnages, d'organismes et d'objets religieux cessent ainsi de re-présenter, d'être le signe qui renvoie au Dieu vivant et relationnel pour devenir eux-mêmes objets d'adoration. Le pôle dynamique et immaîtrisable du symbole disparaît, s'aplatit sur son pôle matériel, le signifiant supplante le signifié. Les exemples sont nombreux où l'Esprit est remplacé par l'Institution, l'Evènement par la Tradition immuable, le Prophète par la Loi sacrée.

A vrai dire, cela n'étonne pas un regard psychanalytique qui voit dans ces processus éminement interactifs entre les dérives individuelles et institutionnelles des moyens privilégiés de satisfaire les tendances perverses.

J'ai choisi de suivre, dans cet article, une des pistes possibles pour parcourir le thème qui m'était proposé : celle qui, partant de la perversion de la libido et de l'agressivité, conduit à en décrire les effets sur les usages de la loi et, par là, sur les fonctions perverses auxquelles l'institution ecclésiale, gardienne de la loi, peut se prêter. Les illustrations que je viens d'en donner m'amènent à conclure par le retour à mon point de départ et le choix d'un dernier exemple complémentaire, celui du fétichisme[8].

8. Le processus qui conduit au fétichisme peut être illustré succinctement de la façon suivante : l'attrait pour la femme est dérivé sur la fascination sélective pour le sein, "objet partiel" à l'origine, et, finalement chez le fétichiste, occasionne l'érotisation adorative d'un soutien-gorge, qui devient l'objet exclusif nécessaire à la satisfaction sexuelle.

Lorsque l'économie psychique d'une personne a buté dramatiquement et répétitivement sur l'aspect conflictuel des relations vivantes essentielles, l'une des issues qui s'offrent à la libido et à l'agressivité est celle de la fétichisation. L'objet fétiche remplace en effet ce qu'il peut symboliser, véhiculer. L'amour est reporté sur lui, épargnant au sujet l'angoisse inhérente à la relation interpersonnelle vivante.

Or, à le considérer sérieusement, il est évident que l'Evangile et son invitation à aimer ce Dieu de Jésus-Christ ainsi que soi et l'autre dans un même mouvement non contradictoire est, du point de vue de l'économie psychique et de son évolution, fortement provocateur et insécurisant (tout comme l'est la liberté authentiquement vécue) si libérateur soit-il, dès lors qu'il fait appel à une maturité rarement acquise de façon définitive.

De ce même point de vue, les comportements religieux et répétitifs (satisfaisant les repos auxquels l'instinct de mort nous pousse) et ce que les perversions de l'usage de la loi et de l'institution ecclésiale peuvent offrir à cet égard, en deviennent très rassurants comme le sont pour certains les murs de la prison ; à l'ombre.

Le lecteur qui sera parvenu au terme de cet article restera évidemment sur sa faim quant à l'une des compréhensions possibles de son titre : quelle attitude l'Eglise doit-elle avoir lorsque la perversion prend forme de perversité, c'est-à-dire sa dimension sociale ? J'ai dit dans mon introduction pourquoi il n'appartient pas à un psychanalyste, même informé de théologie, d'en traiter. Mais comme, bien entendu, cette question m'interroge comme tout un chacun, je résumerai brièvement ma conviction personnelle actuelle, conséquente avec ce qui précède : les institutions juridiques, civiles et pénales ont pour mission de maintenir l'ordre dans la société selon les lois qui y ont cours et de protéger ses membres, notamment contre les méfaits de la perversité. L'Eglise me semble faillir à sa mission en prétendant doubler ce rôle ; lorsqu'elle le fait, c'est en général maladroitement, et en tous cas, inefficacement. De plus, elle oublie, par défense inconsciente, en quoi elle peut être complice involontaire des évolutions perverses, comme j'ai tenté de le démontrer. Elle admoneste donc et punit parfois les victimes de ce qu'elle peut favoriser et, telle une mauvaise mère, enfonce ses enfants qu'elle voudrait "redresser". En revanche, si elle reste fidèle à sa mission au sens où je l'ai définie sommairement, elle offre, en annonçant

l'Evangile, des voies libératrices. Et du même coup, elle révèle, ne serait-ce qu'implicitement, ce qu'est le péché, par rapport à cet amour de Dieu, de soi et de l'autre, c'est-à-dire bien autre chose que les péchés qui n'en sont que quelques manifestations concrètes. Mais si les invitations de l'Evangile sont "insécurisantes" -et je maintiens qu'elles le sont-, il offre en même temps la présence d'un modèle vivant d'évolution possible et une espérance stimulante.

Thierry de SAUSSURE

Philippe JULIEN

Pour une éthique de la perversion

Le tragique de l'existence conduit à entendre la perversion comme déviation : une décision bonne peut engendrer des effets mauvais. Classiquement, la perversion désigne un dérapage dans l'ordre de la finalité. Freud rompt avec cette problématique : la sexualité n'a pas d'objet naturel unifiant, telle l'union génitale ; elle est de soi perverse par sa dissémination. La perversion se présente alors comme "savoir de la jouissance de l'Autre". Sortir de la perversion s'esquisse dans le non-savoir accepté de cette jouissance. Le judaïsme y conduit par son refus d'imaginer que Dieu jouit du sacrifice ; et le christianisme, par sa métamorphose de la croix en beauté, écarte toute complicité avec la victime ou le bourreau, interdisant ainsi tout savoir de la jouissance de Dieu.

On parle volontiers d'effets pervers. Vous exprimez une vérité, vous énoncez une loi, vous posez un acte, et voilà que vous constatez que votre initiative a eu des conséquences perverses. Votre intention visait tel but, mais celui ou ceux à qui vous vous êtes adressé ont *détourné* votre parole, ou votre acte, de son but. Question ancienne qui fait surgir l'interrogation éthique : est-on responsable ou non des effets secondaires que l'on ne voulait pas ? La bonne intention et la conviction intérieure suffisent-elles ou non ? Il y a près de vingt siècles saint Paul répondait clairement : la charité doit l'emporter sur la liberté

chrétienne. Si ton frère se scandalise de tes libertés vis-a-vis des règles anciennes, sa conviction doit passer avant la tienne. Quant à ta chère conviction, "garde-la par-devers toi devant Dieu!" (Rm 14,22) et ne la montre pas. Une duplicité charitable est donc nécessaire en raison du retournement pervers du bien en mal ; plus exactement, cette duplicité prend en compte le *tragique* de la condition humaine. Il n'est pas toujours vrai que du bien ne sorte que du bien et que du mal ne découle que du mal. Il est possible que du bien engendre du mal. Le sens des responsabilités implique la conscience du dualisme entre le discours qui fait appel aux principes et le discours qui tient compte de l'impossibilité de les appliquer en raison de leurs effets pervers en tel contexte particulier.

Le théologien Eugen Drewermann en son livre *Le mensonge et le suicide*[1] a admirablement montré ce tragique de l'existence. Le principe bon selon lequel on ne doit pas mentir peut engendrer un mal pire que l'effet du mensonge. L'homme politique, le supérieur d'une administration, le chef d'entreprise, le magistrat, le médecin, le prêtre, bref tout homme responsable, doit mentir dans la mesure où il *doit savoir* que tel énoncé de vérité peut mettre ceux à qui il s'adresse dans un état d'angoisse et de désespoir insupportable, pouvant engendrer des actes dangereux pour autrui ou pour eux-mêmes. Tout homme responsable *doit savoir* quel degré de protection, de sécurité, de garantie et de paix intérieure attendent à juste titre ceux et celles qui lui reconnaissent une autorité et lui font confiance. Là où Dieu fait silence, que le "fort" selon saint Paul parle de telle sorte que du possible s'engendre pour le "faible" ! Lorsque le tragique du silence de Dieu à Auschwitz se révèle, le "fort" peut se contenter de répéter que Dieu est toujours fidèle à son peuple et que sa grâce ne défaille jamais. Mais, il y a des cris qu'on ne peut étouffer par de telles vérités ; on doit les reprendre en écho pour les transmettre. Tel est le tragique de l'existence. Il nous oblige à prendre en compte la réalité de la perversion, selon son sens *premier* et *général* : détournement, dérapage, déviation du bien en un mal. Le paradigme en est la création par Dieu : l'acte créateur est bon, mais puisque le Créé n'est pas Dieu, il implique une finitude comme possibilité de mal. Certes, en créant, Dieu ne crée pas le mal, mais cependant il le permet. Oh ! subtile distinction, qui n'empêche en rien le scandale des "faibles"!

1. Cerf, 1992

I

Perversion de la sexualité

Mais, historiquement l'adjectif pervers comme le substantif perversion en sont venus à s'appliquer strictement à la *sexualité* pour en qualifier certains actes. Ce n'est pas sans raison. En effet, c'est dans la mesure où une finalité est donnée à toute sexualité humaine, que par voie de conséquence ce qui dévie de cette finalité est nommée du nom de perversion. Ce jugement fut l'œuvre de trois sortes de discours, se succédant l'un l'autre, non sans un lien de filiation.

Un discours théologique

La sexualité normale est selon la nature ; la perverse est contre nature : elle est dépravée (*pravus,* en latin). Ce discours dépend d'une conception théologique de la Nature *(physis)* qui intègre l'héritage venu des Grecs et particulièrement d'Aristote. Ainsi, il y a dans les choses des inclinations "naturelles" ; celles-ci sont voulues par Dieu qui peut toutes choses. Donc la *fin* de toute chose "naturelle" est bonne en soi, puisqu'elle est ordonnée à un dessein divin. Mais comment discerner le naturel du non naturel ? C'est sur ce point que l'on voit apparaître un jugement spécifique sur la sexualité. Prenons un exemple parmi d'autres : l'argument employé par Thomas d'Aquin pour condamner l'homosexualité. Il se pose la question : comment définir la nature humaine ? Il y a deux manières de le faire : "ou bien il s'agit de la nature qui est *propre* à l'homme et dans ce cas tous les péchés pour autant qu'ils sont contre la *raison,* sont contre la nature". Mais Thomas ne peut se contenter de cette définition ; en effet, en ce qui concerne la sexualité, pour savoir ce qui est selon la nature, il ne suffit pas de voir ce qui est "propre" à l'homme. D'où la deuxième définition de la nature : "ou bien il s'agit de la nature *commune* à l'homme et aux animaux ; par là certains péchés sont dits contre nature, comme les rapports sexuels entre hommes (auxquels est réservée l'expression *"vitium contra naturam"*) en tant qu'ils sont contraires à l'union entre le mâle et la femelle, qui est *commune* à tous les vivants"[2].

2. **Somme de théologie**, 1a 2ae, 94, 3, ad 2m

Voilà une position claire. La perversion prend un sens nouveau dès qu'on parle de sexualité ; elle est déviation par rapport à cette finalité que nous indique la référence animale : conjonction *(commixtio)* de deux organes sexuels différents. Le but et l'objet coïncident dans la nature commune à tous les vivants, mais la perversion les sépare. En effet, est selon la raison (première définition) une sexualité que les animaux vivent naturellement (deuxième définition). Par là sont écartées homosexualité, pédophilie, zoophilie, nécrophilie, masturbation, hétérosexualité séparée volontairement de la procréation, sodomie.

Un discours juridique

Ce discours théologique va déterminer l'action du "bras séculier" pour l'application de peines, celles-ci à prendre comme exemples publics destinés à décourager les actes pervers. Certes, le pouvoir judiciaire est essentiellement de protéger contre la violence, quelle soit celle d'une sexualité dite normale (le viol) ou dite perverse. *Mais* à ce devoir de protection s'est ajouté celui de répondre à l'attente de l'opinion publique exigeant une sévérité particulière à l'égard d'actes contre nature imposés à autrui *contre* son gré (particulièrement aux femmes et aux enfants).

Un discours psychiatrique

Il est né au XIXe siècle en reprenant à sa manière la définition de la perversion en fonction d'une finalité naturelle et universelle. Il se partage les cas particuliers avec le discours judiciaire en qualifiant certains de "pathologiques". Ainsi, ce qui ne tombe plus sous le pénal relève du médical. La classification des perversions se complexifie en nomenclature sans fin où excellent les descriptions complaisantes de Krafft-Ebing et H. Ellis. Toute satisfaction de jouissance sexuelle est perverse, qui est obtenue en intervenant sur le corps de l'autre ou en le faisant intervenir sur son propre corps, sans aboutir à sa finalité "naturelle". Par exemple : voyeurisme et exhibitionnisme, masochisme et sadisme, fétichisme de tel vêtement, de tel élément représentatif du corps de l'autre. Admirable continuité dans la définition de la perversion selon le théologique, le judiciaire, le médical.

II

La rupture freudienne

Freud fait scandale avec les *Trois essais sur la théorie sexuelle*. Tout enfant est un "pervers polymorphe". La sexualité ne trouve pas d'emblée son objet : l'union génitale. En effet, la pulsion sexuelle est d'emblée diversifiée ; elle est plurielle et partielle : orale, anale, scopique, vocale. Mais le scandale s'adoucit peu à peu avec une interprétation conformiste du texte freudien : les pulsions partielles ne sont que des stades conduisant à cette finalité qu'est le primat du génital. La perversion n'est que *fixation* à un stade, *arrêt* dans le développement pour la trouvaille de l'objet unifiant les pulsions partielles. Ainsi le psychisme serait lui-même comme l'instinct, soumis à une norme naturelle. La philosophie ancienne reviendrait dans le freudisme en y intégrant la pulsion sexuelle. Et le rapport génital serait le signe de la maturation des pulsions... et de l'expérience analytique arrivée à son terme.

Or, ce qu'a découvert Freud, c'est que la sexualité humaine est de soi perverse ; elle ne naît qu'en tant que perverse ou bien elle n'existe pas. "L'enfant est un pervers polymorphe", dit Freud. Et il ajoute : "La névrose est le négatif de la perversion. La négation est seconde. Le névrosé est concerné par la demande de l'Autre ; soit il s'efforce d'y répondre en prenant la demande de l'Autre pour son désir, soit il s'y soustrait pour faire place au désir de l'Autre, au-delà, toujours au-delà de sa demande. Mais auparavant, il y a eu perversion. Elle n'est pas en relation à la demande, mais à la jouissance de l'Autre. Elle est savoir de la jouissance de l'Autre, et en fonction de ce savoir, elle est dévotion, consécration à la jouissance de l'Autre en se faisant soi-même activement l'objet de cette jouissance (que l'Autre le veuille ou non, peu importe!). Tel est le sens freudien de la perversion. Ce dévouement peut se lire dans le fantasme de chacun suivant les quatre objets qui ordonnent le mouvement pulsionnel. Ce mouvement est ternaire : ni l'actif, ni le passif, mais le réfléchi selon lequel le sujet *se fait objet :*

- objet oral : se faire *bouffer* pour la jouissance de l'Autre comme par une bouche dévorante.

- objet anal : se faire *chier* comme déchet, ordure, fumier (*ut palea,* disait saint Thomas d'Aquin !), pour la jouissance de l'Autre se débarrassant d'un en-trop inutile.

- objet scopique : se faire *voir* pour capter, dompter la jouissance de l'autre : l'exhibitionnisme, mais aussi le voyeurisme comme un se faire voir-voyant (cf. l'exemple typique développé par Sartre au chapitre sur le regard dans *l'Etre et le néant*).

- Objet vocal : se faire *entendre* de l'Autre. Ainsi, loin de jouir, le sadique se voue à donner des ordres selon la loi et son impératif : "Jouis ! mais jouis donc !"... sous-entendu : de ma voix ! De son côté, loin de jouir, le masochiste se donne un mal de chien à susciter chez l'Autre une jouissance à entendre une voix souffrante et plaintive. Certes, la facilité psychologisante se plaît à répéter que le sadique cherche un masochiste et inversement. Mais il n'y a pas de corrélation sado-masochiste, si ce n'est fortuitement.

Mur ou pont ?

Ce dévouement de croisé a deux destins. A l'origine, il définit la naissance même de la sexualité dans le rapport à cet autre primordial qu'est la Mère. En ce cas, le passage à l'acte selon la scène du fantasme bute sur un mur ; en effet, à la question laissée sans réponse sur le *désir* de l'Autre, le sujet répond *lui-même* en termes de jouissance et non de désir. Il bouche le vide en l'Autre, en se faisant objet . Il sait et ainsi clôture l'Autre. Mais, après L'Œdipe et sa loi, la différence des sexes est instaurée : la Mère a un désir, un manque ; elle n'a pas le phallus. Alors, lorsque l'Autre, plus tard sera l'Autre sexe (et non plus la Mère) la perversion rencontrera sa vraie limite.

Elle est, dit Freud, "plaisir préliminaire" *(Vorlust)*. Préliminaire à quoi ? A autre chose qu'elle-même : la rencontre véritable de l'altérité irréductible homme-femme, femme-homme, dans le *non-savoir* de la jouissance de l'Autre. Si le fantasme et sa perversion constituent un pont nécessaire pour risquer l'approche de l'Autre et de son corps, cependant ils débouchent en l'Autre, une fois le pont traversé, au-delà du "préliminaire" qu'est la sexualité. Cet au-delà de la jouissance phallique est justement une jouissance que l'on éprouve et que l'on ressent, mais

3.Gallimard, 1943

dont on ne sait rien. Cette négation est celle que disent à leur manière poètes et mystiques. La limite de la sexualité et de sa perversion est cette négation : on ne fait pas de deux, de nous deux, *Un* seul : je peux me croire maître de ton cœur, je peux briser ton corps entre mes bras ; quelque chose que je ne sais nommer recule, se dépasse, nous échappe. C'est alors que l'on se retrouve seuls, mais pas seuls à être seuls : solitude partagée. Au delà du sexe, commence alors la découverte de l'amour... ou de la haine.

Les trois religions

Nous avons défini la perversion au sens strict comme *l'absence* de finalité naturelle de la sexualité, finalité unifiant les diverses pulsions sous le primat du génital et par là de la procréation. Cette définition peut se lire dans l'histoire des religions au pluriel.

Dans le paganisme, l'accouplement et la génération sont envisagés selon le mythe comme événements divins. La sexualité est un mystère sacral. La polarité sexuelle homme-femme *est* le mystère divin créateur : deux font un. Le judaïsme est par excellence la religion qui opère une rupture : pas de divinisation du sexe ; pas de sacralisation de la nature ; pas de fonction sexuelle créatrice en Yahwé. Cette négation se dit en des cris de rage de Yahwé parlant à son peuple par la bouche du prophète Osée. Mais lorsque le tragique se révèle, lorsque l'Ordre du monde défaille, le païen en nous revient ; il est convaincu qu'une dette est à payer et qu'un dieu réclame des sacrifices qui coûtent cher. Qu'a-t-on de plus cher à offrir au Dieu que son fils ou sa fille ? Abraham l'a cru et a conduit son fils Isaac sur la montagne du sacrifice. Mais l'Ange a dit non en arrêtant la main qui portait le couteau. Au XXe siècle, l'Europe dite chrétienne a repris le couteau pour l'Holocauste de six millions de juifs et de juives. Faut-il donc se vouer à la jouissance d'un Dieu obscur ? Oui, il le faut ; pas de pitié ! c'est impératif : Dieu l'exige pour une nouvel Ordre du monde ; et par ma voix je révèle la voix de ce Dieu qui s'est tu trop longtemps. Actualité du sadisme ! Comment lui faire limite ? Le judaïsme a dit que Dieu n'en jouit pas. Mais il ne suffit pas de le dire pour écarter l'horreur. Faiblesse de la loi ! Le christianisme a frayé une autre voie que la parole pour faire limite : la beauté. Par exemple, le Christ crucifié exposé aux regards. Longue contemplation de ce corps : ces clous qui déchirent, ces gouttes de sang qui

coulent, cette peau bleuie, ce regard implorant, cette bouche qui s'étouffe... et cette dérisoire couronne d'épines qui s'enfoncent dans la chair !Un Dieu jouirait-il donc de ce nouvel Isaac, au point même où Abraham fut arrêté ? Non, à l'horreur de ce corps masculin livré aux regards des chrétiennes méditantes une limite est mise depuis des siècles par des hommes : ceux qui par l'art du pinceau ont su transfigurer ce corps exposé. Seule la beauté permet d'approcher l'horreur sans complicité avec la victime ou avec le bourreau, en interdisant tout savoir de la jouissance d'un Dieu.

En effet, l'art de bien-dire le tragique de l'existence a pour effet de ne pas verser dans la *crainte* pour soi-même ou la *pitié* pour autrui. Nous savons bien que si nous y cédons, ces deux passions humaines, trop humaines, nous conduisent à réclamer à tout prix un Maître fort et puissant, pouvant nous apporter sécurité, garantie, protection, assurance, ... jusqu'à l'ennui et la morosité.

Philippe JULIEN

Yves LEDURE

Potentialités de perversion dans le discours chrétien

S'inscrivant dans l'héritage des "Lumières", Nietzsche dénonce le christianisme comme ce qui trahit la vie en sa puissance et en exalte la médiocrité. On montre ici que le christianisme, en assurant la faiblesse congénitale de la vie, en assure par là-même la victoire. Tout risque de perversion n'est pas écarté pour autant : cherchant à sauver la vie à tout prix, le christianisme a méconnu le corps au profit de la seule pensée -s'interdisant ainsi d'exploiter toutes les richesses de l'Incarnation-. La corporéité est le lieu même où se jouent la liberté humaine et l'appel à la transcendance. Gérer de manière universelle sexualité et liberté est la tentation perverse de toute institution, oubliant que le corps, où s'élaborent ces deux données fondamentales de l'être humain, échappe en sa singularité -dont la mort en dit le caractère absolu-, à toute catégorie universelle.

Il saute aux yeux qu'évoquer la possibilité de perversion à propos du christianisme contient une charge non négligeable de provocation. Nous sommes ici sur une ligne de crête qui appelle d'autant plus de vigilance et d'attention quelle peut ouvrir la voie à tous les débordements. Il ne faut voir dans ce débat nulle volonté de polémique, mais la simple prise en compte d'une réalité culturelle que je crois pouvoir faire remonter au 19è siècle quand le discours philosophique s'est mis à dénoncer le discours chrétien comme porteur de dangereuses déviances pour l'homme. C'est de ce débat qu'il sera question ici, pour essayer d'en évaluer la légitimité, d'en mesurer la portée.

Mais pour engager un tel débat, encore faut-il s'entendre sur la notion même de perversion dont la polyvalence a été soulignée par ailleurs. Il importe donc de définir en priorité le champ sémantique à l'intérieur duquel s'élaborera notre réflexion.Il n'y a perversion que par rapport à une norme. C'est en fonction d'une normalité que la notion de perversion prend signification et sens. De ce seul point de vue, on peut dire que cette notion est un schéma dérivé qui renvoie toujours à un déterminant ? Cette référence fait de la perversion une notion seconde difficile à manier dans la mesure où elle s'articule à un préalable signifiant. Il faut repérer ce référent pour trouver la clé d'interprétation de la perversion. Ainsi postuler des potentialités de perversion dans le christianisme exige d'établir la norme de référence. Pour ne pas verser dans la vulgarité en ce domaine, il faut définir au préalable la normalité à partir de laquelle on dénoncera les déviances.

Cette façon de procéder me paraît d'autant plus nécessaire que, depuis Krafft-Ebing, la notion de perversion s'est trop exclusivement fixée sur les déviations sexuelles. Nous ne pouvons pas nous limiter à une telle problématique qui finit par abolir la notion même de perversion puisque Freud conteste, en la matière, le fait même de normalité en sexualité. Avec Lacan, nous croyons plutôt que dans toute défiance sexuelle se dessine un rapport à la norme. La perversion sexuelle développe un lien conflictuel avec la loi que le sujet provoque et défie[1].

I

Divorce entre christianisme et anthropologie

C'est essentiellement à partir du 19è siècle que l'on adressera à la religion, et plus particulièrement au christianisme, un reproche de défiance, voire de perversion. Cette accusation est liée à l'émergence de la notion d'homme que Michel Foucault dans *Les mots et les choses*, situe à la fin du 18è siècle. Au moment où le monde classique à base de représentation se lézarde sous la pression des sciences dont le discours repose sur l'expérimentation. Ces déplacements engendrent un nouveau discours qui substitue l'anthropologie à la métaphysique.

1. J. Lacan, "Kant avec Sade", **Ecrits**, Paris,Seuil, 1966.

Je voudrais citer deux textes qui résument la critique apportée au christianisme en la matière. L'un est de Feuerbach, l'autre de Nietzsche. L'un et l'autre voient la déviance chrétienne dans une sorte de déstabilisation de l'existence humaine : "La religion, écrit Feuerbach, est le rapport que l'homme entretien avec sa propre essence -là se trouve sa vérité et sa puissance morale de salut- mais avec son essence non pas en tant que la sienne, mais en tant qu'une essence *autre, distincte de lui, opposée à lui* - là se trouve sa fausseté, ses limites, sa contradiction avec la raison et la moralité ; là la source grosse de maux du fanatisme religieux, là le principe métaphysique suprême des sacrifice humains sanglants, bref le fondement primordial de toutes les abominations, de toutes les épouvantables scènes de la tragédie de l'histoire religieuse[2]".

"L'idée de Dieu était jusqu'à présent la plus grande *objection* contre l'existence... Nous nions Dieu, nous nions en Dieu la responsabilité : c'est *en cela*, et en cela seulement que nous sauvons le monde"[3].

Ces deux textes développent une critique du christianisme au nom de la défense de l'homme. En invoquant Dieu, on opère une substitution de norme qui dépossède l'homme de sa propre référence. Ce transfert de référence vers un divin transcendant anéantit l'homme qui y perd ce qui le définit en propre, son autorégulation, son autonomie. Ce processus que Nietzsche appellera du "vampirisme", engendre un renversement de normalité et aboutit de ce fait à une perversion de la notion d'homme. Il est inutile d'insister sur ce point, car l'analyse est bien connue.

Je voudrais plutôt souligner que cette analyse se situe dans la logique même de l'*Aufklärung* dont elle prolonge en quelque sorte la problématique. En effet, l'*Aufklärung* définit l'homme à partir et en fonction de sa capacité d'autonomie. Feuerbach se réfère presque mot pour mot à la définition kantienne de l'*Aufklärung* en dénonçant le rapport aliéné que l'homme entretient avec lui-même dans la religion. Ce mouvement de désolidarisation de soi à soi que le christianisme engendre, aliène l'homme au référent invoqué.

2. L. FEUERBACH, **l'Essence du christianisme**, Paris Maspéro 1968, p.345.

3. F. NIETZSCHE, "Les quatre grandes erreurs" § 8, **Crépuscule des idoles**.

La destruction de l'autonomie telle que l'opère le christianisme, trouvera son champ d'application dans le fonctionnement même de la vie. Dans une problématique de stricte immanence, c'est à ce niveau seul que l'homme peut se réaliser, que son existence peut se dérouler. Il y a ici quasi identité entre vie et homme dans une réciprocité d'autonomie. C'est précisément ce schéma que perturbe le christianisme en posant Dieu comme la référence normative de la vie. En ce sens, Nietzsche verra dans ce Dieu le concept-opposition à la vie, selon son expression *(Gegensatz-Begriff zum Leben)*. Dieu et vie renvoient à un jeu d'opposition qui en fait des espaces exclusifs l'un de l'autre. Là se noue la perversion que dénoncent l'anthropologie du 19è siècle et une partie de la modernité.

II

La puissance de la vie à l'épreuve de la mort

Si Nietzsche peut attribuer cette place stratégique à la vie, c'est parce qu'il la définit en termes de puissance. La vie est totale maîtrise, et à ce titre elle devient référence sémantique ultime de l'agir humain. Dans cette logique de la puissance, la vie doit pouvoir être sélection. La maîtrise ne peut en effet se maintenir qu'en évacuant tout ce qui est faiblesse, défaillance. En ce sens, Nietzsche accuse le christianisme de pervertir cette logique de la vie et de la puissance.

La définition de la vie en termes de puissance, de *Macht*, s'inscrit dans le contexte culturel d'une économie triomphante. Qu'il le veuille ou non, Nietzsche hérite en la matière, de l'enivrement de cette société du 19è siècle, fière de ses succès, assurée de son avenir, misant sur la science pour trouver les solutions aux problèmes . Par ailleurs, le concept de puissance est l'objet d'un transfert idéologique qui tend à donner à la vie la fonction normative réservée à Dieu Tout-Puissant. Nietzsche ne divinise pas pour autant la vie. Il lui reconnaît, dans un espace de stricte immanence, la fonction même de Dieu, à savoir la souveraine maîtrise de tout ce qui est. Il est vrai que la notion même de puissance appelle et exige cette suprématie, car elle ne peut s'évaluer que par rapport à une force inférieure. La puissance n'existe que dans et par cette suprématie. Dès qu'elle la perd, elle n'est plus que faiblesse.

Une telle problématique pose bien Dieu et la vie dans un rapport d'exclusion réciproque, car la puissance ne se partage pas. Dieu en tant que Tout-Puissant devient ainsi la grande objection de l'existence humaine qui revendique la même puissance.

La question est de savoir si cette vie a les moyens de sa prétention. Le témoignage de Nietzsche sur ce point est bien léger. Car si la vie est effectivement pulsion, énergie et même force, il s'en faut de beaucoup qu'elle relève de la problématique de la puissance qui est la suprématie : la mort le lui interdit. Sa dynamique se heurte à cet incontournable : face à l'invincible de la mort, la vie affiche sa faiblesse. Nietzsche n'a pas pris en compte cette radicalité de la mort qui interdit toute suprématie à la vie. Dans sa prétention à la suprématie, il ne fait que condamner l'existence au supplice de Tantale : elle s'épuise à rivaliser avec le Tout-Puissant qu'elle ne peut devenir. De ce fait, le christianisme ne saurait être accusé de pervertir la vie en refusant la sélection, en admettant la vie dans ses expressions faibles, malades. Car la vie est faiblesse face à la mort ; elle est radicale impuissance. C'est, au contraire, la vie que le christianisme glorifie en voyant dans la Toute-Puissance de Dieu le chemin du dépassement de sa faiblesse congénitale. Dieu, ici, n'est pas l'opposé de la vie, mais de la mort.

III

L'interdit de la jouissance

Mais le christianisme n'est pas à l'abri de toute critique pour autant. Car, dans sa volonté de trouver une issue à cette impasse, à ce non-passage de la mort, il finit par avoir une vision purement idéaliste de la vie. Baignant dans la tradition hellénique, il développe une représentation d'un homme privé de corps, de pulsions, d'un homme dont la vie est plutôt de l'ordre du penser que du désir. En cherchant à sauver la vie à tout prix, il en méconnaît le fonctionnement et rejette le désir du côté du péché. En somme il déshabille l'homme de sa chair et de ses passions. Voilà pourquoi le christianisme n'a toujours pas intégré la sexualité dans sa vision de l'homme. Et il ne le pourra, sauf du bout des lèvres, tant qu'il n'admettra pas le corps, la vie, les pulsions, comme les modalités mêmes de l'être-homme. Un homme privé de corps n'a ni

sexualité ni désir ; il est interdit de jouissance. Le christianisme méconnaît la fonctionnalité pulsionnelle de la vie qui repose sur la jouissance, la satisfaction de soi. Car la vie n'a d'autre but qu'elle même, c'est-à-dire la réalisation de son désir.

Le christianisme, dans ses profondeurs, en est resté à l'homme qui pense ; il ne veut pas le reconnaître comme un être de désir et de jouissance. Cette constante relève de l'incapacité culturelle à prendre en compte l'homme dans son intégralité corporelle. Comme si le corps, avec sa logique du désir, était indigne de l'homme destiné à Dieu. Par là même, le christianisme s'interdit d'exploiter, si l'on me permet cette expression, les immenses ressources anthropologiques que recèle l'Incarnation.

Au principe de jouissance, de satisfaction de soi, qui est la logique autorégulatrice de la vie, le christianisme oppose la représentation hiérarchique qui exige soumission. Nous assistons ici à une sorte de télescopage herméneutique. Refusant la fonctionnalité jouissante de la vie, il cherche en quelque sorte à la refouler en faisant immédiatement appel à l'exigence de sens qui débouche sur le transcendant. Autrement dit, par peur d'entrer dans une logique du corps et du désir, on développe unilatéralement une problématique sémantique. Mais la vie est d'abord et fondamentalement jouissance de soi. Comme telle, elle ne se préoccupe pas de sens ou de signification. C'est à la pensée d'opérer cette distance réflexe sans pour autant ignorer la fonctionnalité vitale. La nécessaire articulation corps-pensée se fait trop souvent au détriment du corps parce que en arrière-fond règne toujours une métaphysique dualiste.

Une schématique de complémentarité est d'autant plus requise qu'elle assoit le socle de l'autonomie individuelle. A l'inverse des démarches idéalistes qui ne retiennent que la dimension rationnelle, il faut affirmer que l'autonomie doit être organique pour devenir réflexive. Une telle approche produit une base quasi biologique de la liberté. Car si celle-ci est une conquête culturelle et une marque d'esprit, sa problématique s'inscrit dans l'autonomie de la vie dont nous savons que la jouissance de soi est l'*a priori*. C'est parce que la vie est jouissance qu'elle est requête de liberté. Jouissance et liberté dessinent les modalités de fonctionnement de cette autonomie première de la vie.

Une liberté concédée !

La perspective idéaliste dans laquelle s'est fourvoyé un certain christianisme, dépouillant l'homme de son corps, le prive en fait de liberté. Certes, celle-ci est admise, mais dans un schéma hiérarchique qui en est sa contradiction. Déboîtée de son socle biologique, la liberté n'est plus inhérente à la vie ; elle n'en est pas le mode d'être, d'exister. Elle devient une réalité octroyée, accordée de plus ou moins bon gré. Ce qui inévitablement la place sous surveillance. Une telle problématique ruine, anéantit le spécifique même de la liberté. On s'explique ainsi la raison pour laquelle le christianisme catholique n'a pas mieux intégré la liberté que la sexualité. Ce parallélisme est cohérent. Il souligne la même incompréhension du christianisme face au fonctionnement de la vie.

La liberté ne peut être octroyée. Car, par définition, elle est détermination de soi. Cette *Selbstbestimmung* dont Hegel dit qu'elle est la marque de l'esprit, est déjà le mode de fonctionnement de la corporéité. L'esprit, dans cette perspective, n'est plus l'alternatif du corps, mais une de ses modalités. Il ne s'en suit pas nécessairement qu'il en devient le prisonnier. L'esprit est au contraire cette capacité de la corporéité à la transcendance. Dans une telle perspective, le transcendant n'est plus l'aliénation, la négation de la vie, mais sa réalisation ultime.

Mais dans la mesure où le christianisme reste prisonnier du schéma métaphysique, il s'interdit la voie d'une authentique liberté instauratrice d'elle même. La pensant selon le principe hiérarchique, il en nie, de fait, l'autonomie. Pour une large part, l'éthique chrétienne repose sur cette pratique hétéronome de soi. De ce fait, elle se trouve incapable de répondre aux aspirations des individus. Car elle n'articule pas ses exigences sur la liberté des personnes, mais sur leur soumission.

*
*   *

La sexualité, comme la liberté, relève d'une stricte logique individuelle. Mieux, elles constituent, pourrait-on dire, l'individu dans sa radicale différence, modelant ses particularités, exprimant ses singularités. C'est sur ce double registre que chaque individu se constitue unique. Pour canaliser cette problématique individuelle qui ne se préoccupe ni de cohérence sociale ni de logique politique, pour la contrer même, la

société développe un langage universel qui est celui de la raison. L'institution, politique ou religieuse, produit un discours commun - à tous les sens du terme- dont le but reste l'uniformisation : elle cherche à faire entrer l'individuel dans la normalité du général, quitte à rogner la singularité vitale. De ce point de vue, l'institution religieuse est l'alliée naturelle des pouvoirs politiques, quelle que soit par ailleurs leur idéologie. Car rien ne contrarie autant une institution que la revendication de l'individu à gérer sa sexualité comme à faire usage de sa liberté. On peut ainsi avec Michel Foucault interpréter le cours de notre histoire comme la volonté constamment à l'œuvre de surveiller, de brimer et de réprimer sexualité et liberté.

Le discours universel tend à laisser croire que l'interprétation de l'existence humaine ne relève pas du ressort de l'individu. Comme si l'appel et la référence au sort commun des hommes étaient de soi porteurs de signification. Rien n'est moins évident. Car il y a toujours une certaine tromperie dans le discours universel. Aucun langage ne peut atteindre cette parfaite, intégrale universalité. Cette prétention se heurte à la catégorie par excellence de la singularité qu'est la mort. De ce point de vue, il n'est pas exagéré de dire que l'universel n'est pas une catégorie proprement anthropologique. A vouloir l'oublier, trop de discours, y compris chrétiens, se diluent dans la banalité du commun qui amuse mais ne signifie rien.

Yves LEDURE

Daniel MARGUERAT

Ananias et Saphira (Actes 5,1-11)
Le viol du sacré

L'histoire d'Ananias et Saphira a souvent embarrassé. En fait, il est question ici, non de délit éthique, mais de mensonge contre l'Esprit saint. Ce récit est celui des origines du péché dans l'Église : péché d'argent, destruteur du partage et par là de la communauté. L'idéal d'Eglise proposé par Ac 5 peut servir, certes, à légitimer son idéologie du pouvoir comme l'histoire nous l'enseigne. Cependant, ce texte a, en lui-même, de quoi résister à de tels usages pervers.

A la lecture du drame d'Ananias et Saphira, on hésite à dire où se trouve la perversion. Voilà un homme et une femme qui acceptent de se dépouiller d'une propriété pour la vendre au profit de l'Eglise. Le couple est-il pervers d'avoir fraudé sur sa déclaration d'intention, gardant pour soi une part du prix de son bien, alors qu'il faisait croire qu'il donnait tout à la communauté (Ac 5,3) ? Mais quelle cinglante disproportion entre ce mensonge futile et la sanction sans appel qui frappe le mari, puis la femme ! L'évangéliste Luc, qui est aussi l'auteur des Actes, ne nous a pas habitué à cette vision dualiste d'une Eglise de purs dont le pécheur serait exclu par la mort.

La perversion pourrait alors être cherchée du côté du narrateur. Son récit chargé d'ironie prend parti contre le couple. Ni chagrin, ni pitié. Après la fin brutale d'Ananias, foudroyé par la parole dénonciatrice de Pierre, la comparution de Saphira est un chef d'œuvre d'humour noir : Pierre la questionne alors qu'elle ignore le sort de son mari (5,8); la mort d'Ananias lui est apprise en même temps que l'imminence de la sienne (5,9) ; sa complicité avec son mari lui vaut de le rejoindre dans la tombe (5,2.10). Véhiculer un récit apte à déclencher “une grande crainte” (5,11), et dont on ne s'étonne pas qu'il ait servi à exalter le pouvoir de saint Pierre, légitimant l'usage ecclésiastique de la force en matière disciplinaire[1]...n'est-ce pas là qu'il faut identifier l'entreprise perverse ?

1. L'exaltation du pouvoir de Pierre dans la lecture de ce récit est perceptible chez Archelaüs, **Dispute avec Manes** (vers 227); Grégoire de Nysse, **De Deitate Filii et Spiritus Sancti** (PG 66,575); Clément d'Alexandrie, **Stromates** 1,23; Augustin, **Sermon** 98.

Je m'interrogerai donc en premier lieu sur la crédibilité historique de la peinture lucanienne des origines de la chrétienté, pour évaluer l'enjeu et la fonction du partage communautaire des biens. Je m'intéresserai ensuite au délit du couple, et à l'interprétation qu'induit le récit, pour détecter une éventuelle perversion narratrice.

La légende et l'histoire

L'interprétation d'Actes 5 au cours de l'histoire illustre l'embarras progressif des lecteurs. La lecture des Pères de l'Eglise est peu choquée par le drame; elle s'inscrit plutôt dans le cadre d'une quête dogmatique (élaboration d'une théologie trinitaire), ou dans le fil d'un plaidoyer éthique (rejet de la cupidité), ou encore dans un souci de légitimation institutionnelle (affirmation du pouvoir de Pierre)[2]. L'embarras théologique se fait plus grand quand surgit la critique historique, et on pense pouvoir le surmonter en taxant le récit de fiction : le texte calmerait par une explication légendaire le scandale des premiers décès parmi les chrétiens, à moins d'être une construction littéraire modélisée sur l'histoire d'Akan (Josué 7)[3].

Le doute sur l'historicité s'est accru d'un soupçon plus fondamental, porté sur le tableau lucanien de la communion des biens chez les premiers chrétiens. Car Ac 5,1-11 n'est pas un morceau isolé. Il s'intègre à un macro-récit consacré à la vie de l'Eglise de Jérusalem, qui débute en Ac 2 avec Pentecôte pour s'achever au chapitre 7 par l'arrestation et la mort d'Etienne. Ce grand récit mérite le titre d'âge d'or de la chrétienté" : il brosse le portrait d'une communauté unanime sous l'égide des apôtres, vivant de l'expérience de l'Esprit, formant "un seul cœur et une seule âme" (4,32), soulevant l'admiration du peuple de

2. Pour l' histoire de l'interprétation, voir P.B. Brown, ***The Meaning and Function of Acts 5,1-11 in the Purpose of Luke-Acts***, Dissertation Boston University, 1969, pp. 51-92.

3. La lecture étiologique, qui voit en Ac 5 l'explication légendaire donnée au souci des premiers chrétiens devant le sort des défunts avant la parousie, présuppose la situation de 1 Th 4,13-17; elle a été énoncée par Ph.H. Menoud (1950), puis reprise par M.E. Boismard et A. Lamouille, ***Les Actes des deux Apôtres : tome 2***, Paris, 1990, p. 165. Sur la lecture typologique, qui discerne dans ce drame le vol d'un bien sacré calqué sur la fraude d'Akan, voir plus bas (note 16).

Jérusalem (5,13). Cet état de paradis est brisé par la persécution déclenchée à la suite de la mort d'Etienne, le premier martyr chrétien (8,1-3). Le soupçon se fait vif parmi les commentateurs que Luc ait cédé à la tentation de magnifier cette période archaïque de la chrétienté, dépeignant une utopie d'Eglise où juifs et chrétiens vivaient en symbiose, et où une simple parole d'apôtre suffisait à terrasser le péché[4].

Or, plus avance notre connaissance de la société juive du premier siècle, plus la thèse de la fiction historique se fragilise. A une journée de voyage de Jérusalem, dans le désert de Juda, la communauté sectaire de Qumran pratiquait une communion de biens dont la réglementation rigoureuse nous a été préservée (1 QS 6,16-22). Cette pratique est corroborée par le témoignage de Flavius Josèphe, l'écrivain juif contemporain de Luc, qui parle des Esséniens comme d'une communauté dont les membres méprisent la richesse et mettent en commun leurs biens[5].

Les recherches de Bruce Malina en anthropologie culturelle permettent de faire un pas de plus[6]. Malina a détecté dans les sociétés méditerranéennes au premier siècle l'existence de cellules familiales fictives, c'est-à-dire de groupes dont les individus s'engagent à une solidarité réciproque analogue aux liens du clan, bien qu'en-dehors de tout lien de sang. Ces groupes, construits sur une idéologie philosophique

4. Le refus d'attribuer tout substrat historique à la peinture lucanienne du "printemps de Jérusalem" a été exposé avec vigueur par H. Conzelmann, **Die Apostelgeschichte,** Tübingen, 1963, p. 31.

5. "Une fois présenté pour partager l'idéal de la communauté, il <le novice> ne sera pas admis à la purification des Nombreux avant qu'ils ne l'aient examiné sur son esprit et ses oeuvres pendant la durée d'une année entière. De même, il ne mêlera pas (ses biens) à l'avoir des Nombreux. A l'expiration de l'année...ils présenteront aussi sa fortune et ses biens aux mains de l'intendant des biens des Nombreux" (1 QS 6,16-18.19-20). "Ils méprisent les richesses, et la communauté des biens est chez eux admirable : il est impossible de trouver parmi eux quelqu'un qui se distingue des autres par sa fortune. Leur loi veut que toute personne qui adhère à la secte se défasse de ses biens au profit de la communauté, de sorte que chez aucun d'eux ne se manifeste ni une pauvreté dégradante ni une richesse insolente. Les biens de chacun sont mélangés à l'ensemble et tous, comme des frères, ne possèdent qu'une seule fortune" (**Guerre des Juifs** 2,122).

6. B.J. Malina, **Origins and Cultural Anthropology**, Atlanta, 1986; voir aussi : B.J. Malina et J.H. Neyrey, "Honor and Shame in Luke-Acts : Pivotal Values of the Mediterranean World" : J. Neyrey éd., **The Social World of Luke-Acts**, Peabody, 1991, pp. 25-65.

et/ou religieuse, offrent à l'individu une protection contre l'environnement social en échange d'une loyauté sans faille. Cinq caractéristiques marquent leur identité : loyauté et confiance envers le groupe, préservation de la conviction commune face à l'extérieur, ouverture de sa maison à tout membre, obligation de pourvoir aux besoins de chacun et conscience de partager une même destinée. Honneur et honte se distribuent au gré du respect ou de la transgression des règles collectives.

Recomposer la sécurité du clan

Les groupes esséniens de Flavius Josèphe, qui vivaient dans les villes de Syro-palestine un idéal dérivé de Qumran, correspondent à ce portrait. Les Pythagoriciens, si l'on en croit le récit de Jamblique, formaient des communautés où "ils mettaient leurs propriétés en commun"[7]. De son côté, Josèphe compare les Esséniens aux cellules pythagoriciennes[8]. Le modèle circule, donc. Il faut dire que le partage des biens fait partie d'un idéal de l'amitié, implanté dans la culture grecque des siècles auparavant. C'est à Aristote qu'il revient de mesurer l'amitié à l'intensité du partage instauré entre amis : "Le proverbe "tout est commun aux amis" est bien exact; c'est en effet dans la communion que consiste l'amitié"[9]. Dans *Andromaque*, Euripide justifie la vengeance qu'exerce Ménélas en lui faisant dire : "Pour ceux qui sont devenus réellement des amis, rien de ce qu'ont les amis n'est en propre, mais leurs biens sont communs"[10]. La loi de l'amitié consiste donc à substituer le commun au particulier, pour faire de ce qui est à chacun le bien de tous. La formule "tout est commun aux amis" se répète comme une évidence chez les écrivains grecs (Platon, Ménandre, Plutarque) comme chez les latins (Martial, Cicéron, Sénèque). Le lecteur, la lectrice du premier siècle l'aura repérée sous la plume de Luc en Ac 2,32 : "ils mettaient tout en commun"; au lieu de l'attribuer aux amis, fait significatif, l'auteur impute cette communion à "la multitude des croyants".

7. **Vie de Pythagore** 30, 167.

8. **Antiquités Juives** 15, 371.

9. **Ethique à Nicomaque** 8, 11.

10. **Andromaque** 376 s.

Il s'agit maintenant d'intégrer à notre lecture du texte cette identification du modèle social des groupes quasi-familiaux, doublée du signal narratif qu'est la référence au partage dans l'amitié. L'auteur des Actes a tenu à faire savoir à ses lecteurs que la communauté des origines, l'Eglise-mère, remplissait l'idéal de partage qui habite la culture de son temps. Or, il se trouve que le portrait de cette communauté correspond à peu près au modèle tracé par Bruce Malina : les croyants sont loyaux envers le groupe et ses chefs reconnus (2,42; 4,23s; 5,12); les convertis accueillent dans leur maison (2,46; 5,42; 10,6; 12,12; 16,15; etc) ; ils pourvoient aux besoins les uns des autres, nul ne considérant "comme sa propriété l'un quelconque de ses biens" (4,32.35); la conscience d'une identique destinée ne leur échappe pas (4,23-31). Cette coïncidence ne ruine pas encore la thèse d'une fiction littéraire de la part de Luc; elle atteste cependant la crédibilité historique du "groupe idéal" de Jérusalem, même si Luc, vraisemblablement, a choisi de focaliser son récit des origines sur ce groupe-là à l'exclusion d'autres formes moins admirables.

Mais surtout, la fonction sociale de telles collectivités mérite l'attention : garantir à l'individu une existence ouverte et le protéger des menaces de l'environnement. La communauté d'Ananias et Saphira répond-elle à ce besoin ?

Un rapport non haineux au monde

Luc a fait précéder l'histoire d'Ananias et Saphira d'un texte qui en précise l'enjeu. Un sommaire (4,32-35) énonce en condensé sous quelles modalités opérait la communion des biens. Puis viennent deux applications de ce principe. L'une est positive : Joseph, surnommé Barnabas, vend le champ qu'il possède et en dépose le prix aux pieds des apôtres (4,36s). L'autre est négative : Ananias et Saphira font de même, mais en retenant sans le déclarer une partie du prix du champ (5,1-11).

Le sommaire, qui fait écho au sommaire précédent (2,42-47), livre une image assez précise de la fonction dévolue à la communion des biens. Quatre particularités se dégagent :

Premièrement, le partage des biens concrétise une unanimité alimentée par la prière, la fraction du pain et la participation à l'enseigne-

ment des apôtres (4,32 s; 2,42). Aux yeux de Luc, cette unanimité n'est pas le fruit d'une ascèse, mais l'effet de l'Esprit de Pentecôte, créateur de la communauté. En d'autres mots, l'union des croyants est l'œuvre de Dieu.

Deuxièmement, à la différence de la réglementation de Qumran, le don des biens n'est pas obligatoire, mais volontaire (Pierre le rappellera à Ananias : 5,4)[11]. Il n'est pas fondé sur un idéal de pauvreté et n'égalise pas chacun dans le dénuement, puisque les biens sont répartis "selon les besoins de chacun" (2,45 ; 4,35).

Troisièmement, toujours à la différence de Qumran retiré au désert, l'abandon des biens ne traduit pas une volonté de couper avec une société jugée impure. Le système permet aux uns de se défaire d'un bien pour enrichir d'autres frères, si bien que "nul parmi eux n'était indigent" (4,34).

Quatrièmement, cette mention "nul parmi eux n'était indigent" ne passe pas inaperçue du lecteur familier des Ecritures. Elle reproduit Dt 15,4 dans la version grecque des Septante, où elle signale la finalité de la législation deutéronomienne du prêt. Le message de Luc est clair : dans les rangs des premiers chrétiens se réalise ce que l'action caritative en Israël n'a pu obtenir : supprimer la pauvreté au sein du peuple de Dieu.

La communion de biens s'avère donc être l'emblème d'un groupe mû par l'Esprit, appelant au volontariat, inclusif et non haineux du monde. En lui se recueillent à la fois l'idéal grec de l'amitié et la grâce promise par le Dieu d'Israël. Le geste d'Ananias et de sa femme remet en cause cet état de grâce.

11 Cette différence met en difficulté la lecture postulant derrière Ac 5 une juridiction d'entrée dans la communauté de type qumranien, dont 5,4a illustrerait les deux phases : le noviciat exigerait une déclaration de cession des biens à la communauté, à laquelle succède le rituel d'entrée; le couple ayant fraudé durant son noviciat, Pierre substituerait au rituel d'entrée la mort des coupables (E. Trocmé, ***Le "Livre des Actes" et l'histoire***, Paris, 1957, pp. 197-199; B.J. Capper, "The Interpretation of Acts 5.4", ***JSNT*** 19, 1983, pp. 117-131). Mais notre texte ne se présente pas comme l'application d'un tel dispositif réglementaire.

Viol du sacré

"Ce n'est pas aux hommes que tu as menti, c'est à Dieu", déclare Pierre à Ananias (5,4). C'est à l'écoute de ces mots qu'Ananias tombe mort. Notre texte est une scène de Jugement dernier. Et quand la tradition juive en appelle au jugement de Dieu, à la différence de la mentalité grecque, le transgresseur est puni de mort. Il y va, devant Dieu, de la vie et de la mort. Ainsi périssent Judas le traître (Ac 1,18) et Hérode le sacrilège (Ac 12,20-23). Mais quelle norme sacrée Ananias et sa femme ont-ils violée ?

Le dialogue entre Pierre et Ananias l'explique (v. 3-4), mais sans être totalement clair[12]. Au verset 3, le mensonge à l'Esprit saint consiste dans la rétention d'une partie du prix du champ. Le verset 4 précise qu'Ananias demeurait totalement libre de l'usage de son bien, que ce soit avant la vente ou après : "S'il te restait, ne demeurait-il pas à toi, et s'il était vendu, le prix n'était-il pas en ta possession ?". La faute réside alors dans la fausse déclaration. Mais l'argumentation du verset 4 ne réduit pas la fraude d'Ananias à une hypocrisie (l'opération demeure un "détournement" v. 2) ; elle atteste simplement que rien ne forçait Ananias à ce don[13]. La double question rhétorique de Pierre ne fait que rappeler la règle : qui partage le fait librement. Le délit se situe au point de rencontre des versets 3 et 4 : l'engagement n'était pas forcé, mais il devait être entier. Ananias a péché par manque de totalité du cœur.

Le texte invite à faire un pas de plus par la curieuse tournure qu'emploie Pierre à l'endroit d'Ananias : "Ananias, pourquoi Satan a-t-il rempli ton cœur pour mentir à l'Esprit saint ? (v. 3). En Lc 22,3, Satan "entre en Judas"; ici il "remplit le cœur" d'Ananias, et cette curieuse tournure est l'inverse d'une expression que vient de lire le lecteur

12 Dans ce qui suit, je reprends des éléments présentés sous une autre forme dans un article : "La mort d'Ananias et Saphira (Ac 5.1-11) dans la stratégie narrative de Luc", **New Testament Studies** 39, 1993, pp. 209-226.

13. La tension qui surgit entre les versets 3 et 4 est due à l'ajout correctif du v. 4 par le narrateur. Cet ajout nuance le caractère impératif de 4,32.34 (le renoncement à ses biens n'est pas obligatoire) et recadre la critique de Pierre en 5,3 (le délit est d'avoir menti sur la totalité de l'engagement). Après l'attribution du péché à Satan au v. 3, le v. 4 fait retour à une éthique de la liberté, qui cadre bien avec l'appel de Luc à la responsabilité individuelle.

en 4,31 : “ils furent tous remplis du Saint Esprit”. L’affinité de ces deux termes de plénitude est trop forte pour être ignorée. Le texte fait se suivre deux pleins qui s’opposent et s’excluent : l’un est l’œuvre de l’Esprit, qui conduit à dire avec assurance la parole de Dieu (4,31); l’autre est l’œuvre de Satan, qui conduit à garder une part pour soi. Satan a envahi le territoire qui devait être plein de l’Esprit : le cœur de l’homme croyant.

Le crime d’Ananias est un crime contre l’Esprit : Ananias s’est fait l’instrument de Satan dans son combat contre l’Eglise. Satan a dressé Ananias contre l’œuvre de l’Esprit, et cette opposition entraîne la mort (Lc 12,10). Le délit n’est donc pas éthique; le mensonge n’en reste pas au stade de l’hypocrisie, il prend le statut d’une fraude envers Dieu. En s’opposant de la sorte à l’Esprit, Ananias et sa femme ont fait mentir le “tout en commun” de 4,32. Il s’ensuit une mise en danger de la communauté qui, parce qu’elle ne répond plus à l’idéal d’“un seul cœur et une seule âme” (4,32), est menacée dans son être même. Mais il faut bien voir que le jugement de Dieu qui tue le couple n’apparaît pas comme un outil à la disposition de Pierre ou de la communauté; cette épiphanie de la puissance divine fond sur l’Eglise pour la protéger. Loin de résoudre la crise en fondant une juridiction d’Eglise[14], le texte montre comment Dieu se charge de punir le viol du sacré.

J’ai écrit plus haut que le partage des biens assimilait l’Eglise de Jérusalem à d’autres groupes de solidarité, et que la fonction sociale de ce dispositif économique était d’abriter l’individu dans une communauté qui le protège des menaces de l’environnement, en échange d’une loyauté aux lois du groupe. On s’aperçoit maintenant que si l’analyse sociologique est correcte, elle offre un cadre de compréhension à la lecture théologique de Luc. Dieu intervient pour sauvegarder sa communauté mise en péril par la violation des règles du groupe. Qui la menace ? Le comprendre nous livrera les clefs du malheur d’Ananias et Saphira.

14 Je m’écarte ici d’une lecture institutionnelle, pour qui le texte d’Ac 5 viserait à fonder un droit sacral d’excommunication (Ch. Perrot, “Ananie et Saphire. Le jugement ecclésial et la justice divine”, ***L’Année canonique*** 25, 1981, pp. 109-124). Or la figure de Pierre n’est pas travaillée en héros individuel : son discernement prophétique démasque les desseins cachés (5,3.9a), mais le lecteur sait que la parole puissante de l’apôtre est l’oeuvre de l’Esprit (4,8); Pierre ne promulgue aucune sentence : il prédit la fin imminente de Saphira (5,9b), mais ne décide pas de sa mort. L’office de Pierre ici n’outrepasse jamais le statut du médiateur habité par l’Esprit (4,31).

A regarder de l'intérieur

A regarder de près la construction du récit d'Ac 5,1-11, on constate que l'auteur l'a construit comme une pièce de théâtre à deux tableaux, centrés sur l'homme (5,1-6) puis sur la femme (7-11). Le spectacle se déroule en un seul lieu, qui est l'intérieur de la communauté. Toutes les informations fournies au lecteur, à la lectrice, proviennent du cercle communautaire, où l'on entre (v. 2b, 7, 10), d'où l'on sort (v. 6,10b : fin de chaque tableau), d'où l'on entend aussi les pas de ceux qui s'approchent (v. 9b). C'est à l'intérieur que le lecteur apprend de la bouche de Pierre que la propriété vendue était un bien foncier (v. 3b,8). En revanche, les raisons du détournement, extérieur au cercle communautaire, lui demeurent cachées, tout comme Saphira venant du dehors ignore la mort de son mari, intervenue dedans (v. 8). Comme le spectateur de théâtre, le lecteur assiste au déroulement d'une réunion communautaire, qui pourrait être une assemblée cultuelle : le laps de temps de trois heures, noté au v. 7, rythme les temps de la prière rituelle juive à laquelle se rallient les chrétiens (cf 2,46 ; 3,1).

L'horizon interne du récit n'est dépassé qu'en finale (v. 11), pour signaler l'effet de propagation de la nouvelle : l'effroi religieux saisit "toute l'Eglise et tous ceux qui entendaient cela". Que déclenche cet effroi ? Le récit le dit un peu plus loin : "des multitudes de plus en plus nombreuses d'hommes et de femmes se ralliaient, par la foi, au Seigneur" (5,14). La disparition du couple funeste rétablit ainsi l'impact missionnaire de l'Eglise.

Un coup d'œil jeté sur le contexte nous apprend dans quelles circonstances opère le témoignage missionnaire des premiers chrétiens. Depuis la Pentecôte, Luc décrit une communauté en butte à l'hostilité des autorités religieuses de Jérusalem. Pierre et Jean en train de prêcher au Temple sont arrêtés (4,1-3). Ils comparaissent devant le *sanhédrin* qui leur interdit d'enseigner le nom de Jésus (4,18). Nouvelle arrestation au chapitre 5, et nouvel interdit de parole (5,27-40). A chaque fois, le courage des apôtres et l'intervention merveilleuse de Dieu (4,31; 5,19-21) fait poursuivre le témoignage. Dans cette montée de l'agressivité, qui culminera dans la condamnation d'Etienne par le *sanhédrin* (7,54-60), deux refrains scandent la narration : les chrétiens sont unanimes (2,4.46; 4,32; 5,12) et leur communauté s'accroît constamment (2,41.47; 5,14; 6,7). Dans cet affrontement non désiré avec les *leaders* juifs, la communauté chrétienne oppose à l'Israël divisé sa cohésion et son amour mutuel. L'union des croyants fait partie du témoigna-

ge et participe à l'identité de l'Eglise. Seul dysfonctionnement : Ananias et Saphira truquent la communion en faussant la solidarité communautaire.

On comprend que, pris dans le cadre du macro-récit d'Ac 2-7, notre texte traite de l'Eglise et non pas de l'individu. Preuve en est l'insistance sur la remise des biens "aux pieds des apôtres" (4,35.37 ; 5,2), qui symbolise la dépossession au profit d'un pouvoir garant de l'identité collective[15]. Preuve en est aussi la finale du texte, où paraît pour la toute première fois dans le livre des Actes le terme prestigieux d'Eglise *(ekklèsia).* Ac 5,1-11 raconte comment la communauté des croyants, jusqu'ici rangée sous le terme indéterminé de foule (4,32; cf 5,14; 6,2), acquiert le statut d'assemblée du peuple de Dieu *(ekklèsia)* ; elle l'acquiert par l'action du jugement de Dieu, qui exclut du milieu d'elle ceux qui ne sont pas "un seul cœur et une seule âme" (4,32).

De ce point de vue, il est possible de supporter les traits moralement scandaleux du récit (pourquoi aucune offre de repentance ? pourquoi l'ensevelissement d'Ananias en l'absence de sa femme ? pourquoi un tel discours à Saphira ?). Cette dureté n'a pas retenu le narrateur, puisqu'à ses yeux le récit déploie la destinée de l'Eglise et non pas la dramatique du salut individuel; il ne s'agit pas de montrer comment l'individu mis en danger par le péché est sauvé par la grâce, mais comment la communauté des origines, mise en danger alors qu'elle affronte Israël, a été sauvée de la division par le jugement efficace de Dieu.

Une histoire d'origine

Pareille concentration sur la trajectoire de l'Eglise au détriment de l'histoire des individus ne se comprend qu'à la lumière de l'intention de Luc dans la composition d'Ac 2-7. L'auteur conçoit la communauté de

15. La position aux pieds d'autrui, comme symbolisation de la soumission à son pouvoir, est dictée par le langage biblique : Jos 10,24; 2 Sam 22,39; 25,24; Ps 8,7; 17,10; 46,4; 98,5; 110,1; 131,7; Lc 7,38.44.45.46; 8,35.41; 10,39; 17,16; etc. Dans un registre sociologique, on peut voir ici la volonté de couper avec la relation de dépendance patron/client typique de la société romaine, par laquelle la bienfaisance aliénait le receveur au bienfaiteur (dans ce sens : H. Scott Bartchy, "Community of Goods in Acts : Idealization or Social Reality ?", in: **The Future of Early Christianity. Essays in Honor of H. Koester**, Minneapolis, 1991, pp. 309-318, surtout 314-318).

Jérusalem comme le modèle archétypique de toute communauté chrétienne. A sa façon, le macro-récit déploie l'histoire des origines de l'Eglise, dont le drame d'Ac 5 représente la première crise. L'analogie qui vient immédiatement à l'esprit dans la Bible hébraïque n'est pas l'histoire du vol d'Akan (Josué 7)[16], mais le récit de la chute (Genèse 3). Une constellation de traits renvoie à ce texte matriciel. De part et d'autre, une harmonie originelle ("un seul cœur et une seule âme" 4,32) est détruite. Derrière la figure du serpent (Gn 3), couramment, la tradition juive perçoit celle de Satan, dénoncé par Pierre comme l'initiateur du délit (5,3). L'origine de la faute, ici comme là, est située dans le péché d'un couple. A chaque fois, le mensonge est adressé à Dieu (Gn 3,10; Ac 5,4). A chaque fois, le récit se termine par une expulsion (Gn 3,23; Ac 5,10).

Ce rapprochement permet d'expliquer un trait curieux du récit, son insistance sur la complicité de l'homme et de la femme, au moyen de deux verbes de collusion ("*de connivence avec elle*, il détourna une partie du prix" 5,2; "comment avez-vous pu *vous mettre d'accord* pour tenter l'Esprit du Seigneur ?" 5,9)[17]. Mais principalement, voir le récit de la chute se profiler en filigrane derrière Ac 5 fait saisir avec quelle typologie joue notre récit. La fraude d'Ananias et Saphira est vue comme la réduplication du péché originel d'Adam et Eve. Dans l'histoire des origines de l'Eglise, la destinée du couple représente le mythe fondateur par lequel Dieu liquide le manque dont son Eglise est mena-

16. Cette lecture typologique remonte aux Pères de l'Eglise (Jean Chrysostome, Jérôme, Asterius, Oecumenius), qui voyaient dans le geste du couple la réduplication du vol d'Akan, détournant une part du butin pris à Jéricho et qui devait être "livré au trésor de la maison du Seigneur" (Jos 6,24). Découvert à la suite de la défaite d'Israël devant Aï, le voleur du bien interdit est lapidé par le peuple et brûlé avec toute sa famille (Jos 7,24-26). Ainsi les Pères, suivis par la grande part des commentateurs, assimilaient le délit d'Ananias à l'usage profane d'un bien sacré : le couple s'est coupablement approprié ce qui appartient à Dieu. Or c'est l'idéal de communion qui est ici escroqué, et par un couple, ce qui sollicite plutôt la mémoire de Genèse 3.

17. Ces deux verbes de collusion se retrouvent dans les **Actes d'André** (49,3; 45,5-7), un écrit apocryphe de la fin du 2e siècle, où le récit de la chute est relu avec une insistance marquée sur l'accord intervenu entre Adam et Eve; la conversion d'André et Maximilla consiste à se détourner du péché conjugal d'Adam et Eve, qui est d'avoir consenti ensemble au Tentateur. Ce texte est accessible grâce à la traduction de J.M. Prieur, **Acta Andreae** (Corpus christianorum, Ser. Apocr. 6), Turnhout, 1989.

cée de mourir. Mentir à l'Esprit, selon Luc, voilà le péché originel en Eglise. Conclusion du récit : l'*ekklesia* est une communauté dont les membres sont faillibles, mais dont le projet de communion d'amour est sauvé, brutalement, par le jugement de Dieu.

Il reste à valoriser une dimension du texte dont ma lecture jusqu'ici n'a pas tenu compte : la nature de la fraude. Le délit du couple maudit est un délit d'argent.

Le péché originel est un péché d'argent

Que le délit d'Ananias et de sa femme opère sur le registre économique, le lecteur averti de la sensibilité de Luc au pouvoir de l'argent n'en est pas surpris. Cette sensibilité au registre économique s'étale tout au long de l'évangile de Luc, depuis la dénonciation de l'orgueil des riches dans le Magnificat (Lc 1,53) jusqu'à l'éloge de l'offrande de la veuve au seuil de la Passion (21,1-4)[18]. Les Actes prennent le relais dès le chapitre 1, rapportant la malédiction attachée au "salaire de l'injustice" que Judas avait obtenu pour sa trahison (1,18). Il n'est dès lors pas fortuit que les deux crises qui traversent l'âge d'or de la chrétienté, selon Luc, s'originent l'une et l'autre dans une affaire d'argent : le détournement d'Ananias et Saphira et la récrimination des Hellénistes devant le préjudice fait à leurs veuves (6,1). En accueillant le récit traditionnel de la mort d'Ananias et Saphira et en le plaçant à cet endroit stratégique de la narration, Luc fait savoir à ses lecteurs que le péché originel en Eglise est un péché d'argent.

Le rapport des croyants avec leurs biens appartient donc au registre de l'ultime. La gestion altruiste des biens, aux yeux de Luc, est une dimension pour ainsi dire ontologique de l'Eglise; la richesse fonde à l'égard du pauvre une responsabilité que sanctionne le Dieu-Juge. A la lumière du jugement d'Ananias et Saphira, préfiguration du Jugement eschatologique, l'éthique du partage des biens prend une extrême gravité. Mamon, destructeur de la vie, est aussi destructeur d'Eglise.

18. Voir Ph. Esler, **Community and Gospel in Luke-Acts,** (SNTS.MS 57), Cambridge, 1987, pp. 164-200.

Un discours pervers ?

Un discours qui dépossède l'individu au profit de la pureté du groupe est-il un discours pervers ? Que le récit d'Actes 5 ait servi de légitimation idéologique au pouvoir de l'Eglise n'est pas niable; il convient trop bien aux névroses de perfection qui hantent les cercles croyants. On préfère évidemment se mettre à l'écoute de la parabole de l'ivraie dans le champ (Mt 13,24-30.36-43), où Jésus oppose son déni à la tentation de purifier la communauté des éléments déviants.

La question est de savoir si le texte de Luc se prête à fonctionner sur un tel programme. Plusieurs signes me font dire qu'il était fait pour résister. Son insertion dans une histoire des origines déploie un mythe fondateur plutôt qu'elle ne légifère dans le présent. La sanction est l'œuvre de Dieu et non pas l'effet du pouvoir de Pierre. Aucune incitation à l'imitation ne ponctue le récit. Ces mesures étaient-elles suffisantes pour se prémunir d'une ecclésiologie de perfection ? L'histoire enseigne que non.

Daniel MARGUERAT

ÉTUDES THÉOLOGIQUES & RELIGIEUSES

1993 / 4

Secrétariat - Abonnements : 13, rue Louis-Perrier 34000 Montpellier Fr.

Abonnements 1993 : France : 150 FF Etranger : 170 FF

Prix de ce n° : 55 FF (franco 70 FF). Tables et index 1976-1990 : 50 FF + port

CCP : Études Théologiques et Religieuses 268.00 B Montpellier

Adolphe GESCHÉ

Idolâtrie et perversion*

Penser le rapport entre idolâtrie et perversion, c'est mettre en lumière le rôle de l'interdit : "tu n'auras pas d'autres dieux face à moi" Ex 20,3. L'interdit expulse l'immédiat, il garde d'identifier le désir au besoin. L'idolâtrie rend Dieu faux éthiquement, philosophiquement, théologiquement. Fausseté éthique, l'idolâtrie détourne Dieu à des fins utilitaires. Mensonge philosophique, elle le construit à notre image. Tromperie théologique, elle soustrait le Dieu à sa vérité pour le soumettre à nos vérités transitoires. Aussi le souci de la théologie n'est-il pas mesuré par l'athéisme, mais par la falsifications de Dieu. Si Dieu est faux, qui nous sauvera ? Nul n'est athée d'un faux dieu, on ne l'est que du vrai.

Je propose ici, d'entrée de jeu, de considérer l'idolâtrie, non point tellement comme une erreur théologique, mais comme une erreur anthropologique. Un faux dieu serait faux, non parce qu'il n'existe pas

* Ces pages paraissent en même temps dans : **Dieu,** Tome 3 de l'ouvrage de l'auteur : **Dieu pour penser,** aux éditions du Cerf.

ou parce qu'il ne peut qu'être faux en regard d'un unique et vrai Dieu, mais il serait faux parce qu'il fausse l'homme, le pervertit et lui fait prendre un chemin où il se perd.

L'hypothèse s'appuie sur une donnée anthropologique essentielle : l'interdit. Car pour bien comprendre l'idolâtrie, il faut savoir qu'elle relève culturellement de cette structure, ce qui permettra de comprendre qu'il y a précisément ici un enjeu anthropologique. Il existe, on le sait, trois grands interdits, communs à toutes les civilisations, et dont le sens est de protéger l'homme contre lui-même, contre ce qui le fausserait, le pervertirait, lui ferait faire fausse route *(per-vertere)* : l'interdit de l'inceste ("Tu ne prendras pas femme dans ton clan", cf Lv 18) ; l'interdit du meurtre ("Tu ne tueras pas", Ex 20, 13) et l'interdit de l'idolâtrie ("Tu n'auras pas d'autres dieux face à moi", Ex 20,3). C'est évidemment ce dernier qui nous intéresse ici, mais on ne peut vraiment le comprendre que si on le saisit dans sa corrélation et son identité de structure avec les autres.

I

L'interdit comme ouverture vers l'autre

Que signifie donc l'interdit ? Essentiellement ceci : que le salut de l'homme (dans sa relation avec soi ; dans sa relation à autrui ; dans sa relation envers Dieu) ne se trouve pas dans l'immédiateté (vouloir avoir tout, tout de suite et sur place). On ne cherche pas femme dans son entourage (famille) : il faut chercher ailleurs ; on ne règle pas ses rapports avec le prochain dans une solution immédiate et abrupte (meurtre) : il faut les résoudre par médiation ; on ne choisit pas Dieu dans ce qui ne serait qu'un reflet de soi-même(idole) : il doit être l'Autre. L'immédiateté trompe et perd parce qu'elle enferme dans la clôture du soi et maintient dans le déjà connu, alors qu'il faut se construire et inventer dans une relation ouverte à l'altérité, à l'extériorité et à l'inconnu. Il n'y a en ce sens de salut que hors de soi.

a. Cette défense contre l'immédiateté, solution fausse à une quête légitime de l'affectivité, de la socialité et de la divinité, on peut la voir comme "géographique" : Tu ne chercheras pas ton Dieu ici, en Chaldée ou en Egypte, mais ailleurs, dans un pays que tu ne connais pas (cf Gn 12,1) ; Tu ne prendras point femme en ta maison, mais en allant fré-

quenter des étrangers réunis autour d'un puits, où tu te risqueras à demander de l'eau (cf Gn 29, 1-14) ; Tu ne rencontreras pas ton prochain dans le terrain de rivalité de la première rencontre, mais en un lieu où tu pourras prendre distance et établir une juste frontière (cf Gn 13, 7-13).

b. Derrière cette symbolique géographique, se cache la profonde réalité culturelle de la différence entre le besoin (toujours immédiat) et le désir (toujours différé). Le besoin, qui ne sert qu'à la survie de l'individu au sein de l'espèce (nourriture, chaleur, sécurité), doit être impérativement résolu et par une réponse quasi immédiate, nécessaire et bien connue (que l'on songe à la réponse de la mère par rapport aux besoins du nourrisson). Le désir (amour, fraternité, transcendance), lui, structure et construit l'homme en tant que personne au sein de la communauté d'élection. A l'encontre du besoin, toujours immédiat, il ne trouve pas sa résolution dans la satisfaction, toujours immédiate elle aussi, mais implique un long processus initiatique ("les voies cachées du désir"), lequel processus suppose que la réalisation du désir soit différée, souvent frustrée, toujours affrontée, à l'insécurité du choix et au risque de la libre réponse d'autrui. Que l'on songe encore une fois à la mère qui doit, par un progressif éloignement, faire comprendre à son enfant qu'il ne trouvera pas auprès d'elle, à la différence de ce qui en était de ses besoins, toutes les réponses à ses désirs ("le bébé ne vit pas seulement de lait, mais de toute parole de sa mère qui lui dit qu'elle est l'épouse de son père", Y. Prigent). Le pire, en ce domaine, et le plus dangereux, étant que l'on traite le désir comme on traite un besoin, et qu'ainsi, par une satisfaction rapide, immédiate et sans espace d'altérité, on le pervertisse et abîme l'homme dans le long apprentissage de lui-même et dans la difficile initiation à son devenir homme. "C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère" (Gn 2, 24) ; "Tu partiras chez Laban quelques temps, jusqu'à ce que ton frère revienne de sa colère" (Gn 27, 44) ; "Fais sortir d'Egypte mon peuple" (Ex 3,10), car ce ne sont pas les dieux d'ici qui te sauveront.

II

Trois falsifications de Dieu

Une question qui s'apparente à celle du salut est donc ici en cause. Ce qui nous permet maintenant d'approcher de plus près la question de l'idolâtrie et de vérifier et comprendre que l'hypothèse de départ (l'idolâ-

trie comme erreur anthropologique, comme erreur de salut pouvons-nous maintenant ajouter) trouve à se fonder. Le désir de rencontrer le vrai Dieu, et là où il est, devient une exigence existentielle de notre être, qui n'a que peu à voir avec une simple recherche spéculative sur le vrai Dieu. Le vrai Dieu sera un Dieu véridique, qui ne me fausse pas, qui m'aide à me rendre vrai et à me construire en vérité. Et la lutte contre l'idolâtrie, qu'entreprennent les prophètes et que relaie la théologie, n'a plus rien, dès ce moment, d'une préoccupation étroite de prosélytisme, mais tout d'une revendication en faveur de l'homme contre les faux dieux qui l'assiègent.

Car ces faux dieux existent bel et bien. Ce n'est pas simple affaire de paganisme ou de naïveté, mais bien de modernité et de lucidité. On pourrait distinguer trois types de faux dieux.

Le faux dieu éthique.

Il y aurait d'abord ce que nous conviendrons d'appeler le faux dieu "éthique", car c'est tout notre comportement qui est ici en cause. Il se rapproche le plus des dieux anciens du polythéisme. Il s'agit fondamentalement d'un dieu "instrumentalisé". Je veux dire : un dieu qu'on ne sert pas, mais qui sert, est utile et qu'on utilise (Heidegger). Il se profile derrière cette multitude de dieux préposés aux besoins et requis pour satisfaire à des utilités immédiates. Leurs noms du passé ont pu être : dieu de la fécondité, dieu de la santé, dieu de la richesse, dieu de la guerre, dieu de la fortune etc. Mais derrière eux se cache toujours tous les faux dieux que nous nous donnons chaque fois que nous absolutisons ce qui ne doit pas l'être, et ne mérite pas de l'être. Ce qui est à notre service devient notre maître et seigneur.

Je veux parler ici de la dérive que peut connaître chacune des trois grandes libido qui constituent notre être le plus profond. Ces trois pulsions - la *libido amandi*, la *libido dominandi* et la *libido possidendi* - sont non seulement bonne en soi, mais indispensables à la construction de nous-même. Nous avons tous le droit (voire le devoir), on est presque gêné d'avoir à le dire tant la chose est évidente -, nous avons tous le droit d'aimer, d'exercer une influence dans la société et d'assurer notre sécurité matérielle. Là où la dérive s'annonce, c'est lorsque nous instrumentalisons l'un ou l'autre de ces élans constitutifs de notre être : quand la possession devient une fin en soi, qui m'aliène tout entier ;

quand le pouvoir se mue en domination implacable, au point que je tuerais père et mère, oublierais femme et enfants pour "arriver" ; quand l'amour perd jusqu'à son nom en devenant possession, "utilisation" précisément de l'autre comme objet.

Que s'est-il passé ? La libido n'ayant pas été protégée par l'interdit, et, singulièrement, par celui de l'idolâtrie (n'est-il pas significatif qu'on parle communément du dieu-argent, du démon du pouvoir, d'un amour d'adoration ?). Car parler du vrai Dieu qui seul doit être reconnu comme absolu, c'est poser une instance critique à l'égard de toutes les fausses absolutisations qui nous égarent et pervertissent. Il y a perversion lorsqu'une réalité, bonne en soi, a été utilisée, instrumentalisée, détournée (*per-vertere*) vers des satisfactions immédiates, trouvant fin en elles-mêmes. Il y a fausseté et tromperie lorsque ce qui est relatif a été absolutisé. Il y a faux dieux, lorsque nous avons attendu de ces désirs , devenus besoins, qu'ils disposent de nous et nous dispensent de nous construire nous-mêmes. Or le vrai Dieu se présente comme celui qui ne nous dispense pas de nous prendre en main. "Je t'ai créé sans toi, dit le Dieu de Saint Augustin, mais je ne te sauverai pas sans toi". "Tu te définiras toi-même", dit le Dieu créateur, et ici assurément très chrétien, de Pic de la Mirandole. "L'homme est l'être qui a à ratifier son être", avait dit Maïmonide.

Le faux dieu philosophique

Un deuxième type de faux dieu serait le faux dieu "philosophique" (des philosophies de la représentation, non de toutes les philosophies) : celui du théisme. Dans une intuition remarquable, Pascal a parlé de ceux qui "arrivent à se former un moyen de connaître Dieu et de le servir sans médiateur et par là tombent, ou dans l'athéisme ou dans le déisme, qui sont deux choses que la religion chrétienne abhorre presque également" [1].

On pourrait se demander, en effet, si le croyant ne doit pas craindre d'avantage le théisme que l'athéisme. Celui-ci , en somme laisse toujours libre la place pour Dieu, en laisse intacte l'idée, ne le défi-

1 **Pensées** Br 556. On remarquera le quasi antonyme de la dangereuse immédiateté évoquée plus haut.

gure pas en tout cas. Le problème de l'athéisme n'est, si l'on peut dire, que celui de l'existence de Dieu. Tandis que le théisme, qui porte sur la nature de Dieu, nous propose une idée de Dieu, et une idée dont on sait, depuis Voltaire, qu'elle est faite à notre image et ressemblance. Ce qui est proprement l'idole (*eidôlon*, miroir où nous sommes renvoyés à nous-mêmes, sans altérité), le faux dieu au service de nos besoins et de nos intérêts. Les "théologies de la mort de Dieu" l'avaient bien compris, lorsqu'elles ont tué ce dieu-là, celui de nos fantasmes.

Le théisme a faussé Dieu et nous a ainsi trompés sur nous-mêmes. Se tromper de dieu ou se tromper sur Dieu n'est donc pas simple erreur théologique, mais anthropologique. Il est remarquable que Pascal, dans son *Entretien avec M. de Sacy*, parle de ces philosophies qui sont "vaines" (c'est-à-dire ne sauvent pas) et nous égarent (donc nous perdent), *parce qu'*elles nous égarent du vrai Dieu. Et l'on comprend sa fameuse exclamation : "non pas le Dieu des philosophes et des savants, mais...". Le théisme, construction de l'esprit, se rapproche de ces "dieux d'argile faits de nos mains"; il est une forme intellectuelle d'idolâtrie où mon esprit se complaît dans ses propres constructions.

Le faux dieu théologique

Le troisième type de faux dieu, je l'appellerai le faux dieu "théologique". Il est le pire des trois. "A quoi donc avez-vous fait ressembler Dieu ? Par quelle image l'avez vous remplacé ?" (Is 40,18). L'idolâtrie, ici, revient à traiter le vrai Dieu comme un faux dieu, comme une idole. Cette idolâtrie est évidemment la plus perverse. Une vérité falsifiée est pire qu'une simple erreur. Car passe encore, pourrait-on dire, qu'un faux dieu soit ce qu'il est. Mais que le vrai Dieu soit falsifié, voilà qui non seulement fausse ce qui est vrai (ce qui est déjà grave), mais qui le fait en donnant illusion qu'on est avec le vrai Dieu.On est en somme ici doublement trompé.

Cette idolâtrie, ne serait-elle pas, en notre civilisation (qui ne connaît plus guère l'idolâtrie "naïve"), la plus fréquente, et la plus insidieuse ? Cette dénaturation ou ce détournement du vrai Dieu se produit chaque fois que nous mobilisons Dieu au service de nos intérêts et le réduisons à nos mesures, que nous émoussons sa parole par des exégèses rassurantes et lui substituons une image venant d'ailleurs, que

nous faisons précéder Dieu par nos définitions et nos attentes, au lieu de le laisser être ce qu'il est : "je suis qui je suis". Il en va du vrai Dieu transformé en faux dieu, comme du désir transformé en besoin.

Absolutisation du relatif et relativisation de l'Absolu

Ces trahisons et ces infidélités sont de tous les jours, et l'on peut se demander si ce n'est pas cette idolâtrie-là qui constitue l'objet essentiel de la lutte des Prophètes, et l'une des pointes du combat de salut. Car nous trouvons ici, si l'on peut dire, comme un polythéisme à l'intérieur même du monothéisme. Le vrai Dieu redevient le dieu d'une superstition. Car le voici traité comme nous l'avons vu plus haut des faux dieux multiples : comme un dieu de satisfaction immédiate, de réponse à des besoins, au lieu d'être précisément cet Absolu, cette instance critique, cette différence, cet écart qui nous permet de nous construire, non pas en idole et reflet de nous-même, mais dans l'altérité. L'idolâtrie reste un narcissisme, et il est significatif que, en psychanalyste, Julia Kristeva voit dans l'authentique idéalisation religieuse la plus réussie des transgressions du narcissisme. Dans l'acte religieux, nous posons un autre, alors que dans l'idolâtrie, tel Narcisse, nous nous engouffrons en nous-même. Et, contre Feuerbach, je me demande si cette aliénation-là (cette aliénation en soi-même) n'est pas bien plus perverse et dangereuse que celle qu'il pensait découvrir dans la projection d'un Dieu situé au-dehors. Il y a une hétéronomie *(hétéros, alter),* une extériorité (Lévinas) qui, loin d'être aliénation *(alius, alienus),* est constitutive et provocatrice d'autonomie. Loin du fusionnel et de l'immédiat, elle met l'Absolu là où il doit être.

Dès ce moment, la théonomie n'a plus rien à voir avec une négation de l'homme. Elle met l'Absolu là où il doit être.C'est lorsque l'Absolu est placé là où il ne doit pas être, dans le relatif, donc trop près de nous, que nous mourons à son contact incandescent. Nous avions noté plus haut l'absolutisation du relatif. Ici, nous avons une relativisation de l'absolu. Le processus est plus dangereux, qui dénature celui-là seul qui mérite d'être Dieu. L'idolâtrie du vrai Dieu est plus perverse que celle d'un faux-dieu ; c'est ici vraiment, et plus qu'ailleurs, qu'en trompant sur Dieu, on trompe l'homme en le faussant dans le lieu même de ce qui devrait être pour lui vérité et salut. Il y a détournement *(per-versio),* perversion au sens le plus rigoureux du terme. On songe au mot de Descartes : "Le Diable trompe avec la vérité".

III

Monothéisme et idolâtrie

On voit donc bien que la lutte contre l'idolâtrie n'a rien, fondamentalement, d'une simple préoccupation spéculative, mais qu'elle touche à une question "pratique", une question de salut. Il n'est pas écrit : "Il n'y a qu'un seul Dieu", formule apodictique de philosophie, mais : "Tu n'auras qu'un seul Dieu", formule de commandement (d'interdit) salvateur. Plusieurs dieux sont concrètement possibles et existent, mais pour ton salut tu ne choisiras que celui qui mérite de l'être et qui ne te fausse pas. C'est d'ailleurs à cause de cet aspect sotériologique que la lutte contre l'idolâtrie relève spécifiquement de la théologie, et non de la philosophie.

Credo in unum Deum

Je ne crois pas, en effet, que la théologie ait fort à se préoccuper de l'athéisme. C'est là, au fond, plutôt affaire de philosophie, qui cherche à établir et à montrer que l'affirmation de Dieu est chose possible et pensable devant la raison. Le souci de la théologie est celui, non de la négation de Dieu, mais de la falsification de Dieu ; non de l'athéisme, mais du polythéisme. En face duquel elle défend, non le théisme (réponse philosophique), mais le monothéisme (confession de foi) : *"Credo in **unum** Deum"*, et non pas simplement : *"Credo in Deum"*. Car plusieurs dieux sont possibles et à ce titre existent, mais un seul mérite d'être confessé, reconnu. Et je ne me sens impliqué que par lui *(credo)*, je le choisis *(confiteor,* et non pas *assero,* "je dis que"). Non simplement parce qu'il est seul vrai et unique (s'agirait-il d'ailleurs alors de choix et de foi ?), mais parce que, bien que moins gratifiant que les dieux du besoin (cf Jos 24, 1-28, récit pathétique s'il en est), il ne me fausse pas et me permet de me construire. Dans un itinéraire qui ne sera pas fait de séductions (Dieu ne flatte guère), mais qui, pour cela même, en ne me ramenant pas simplement à moi-même, m'offrira cette distance et cet écart qui seuls permettent de se mesurer avec soi. La perversion de l'idole est qu'elle n'institue pas la distance inauguratrice (cf J.-L. Marion).

On le voit, la défense du monothéisme que la prophétie et la théologie entreprennent contre le polythéisme et l'idolâtrie, n'est point tant motivée par un combat contre une erreur spéculative (dont la philoso-

phie peut venir à bout) que par une défense contre une erreur existentielle. Contre une erreur anthropologique. La théologie a certes à voir avec la vérité, mais plus encore avec le salut. Elle défend la vérité, et ne peut ni ne veut s'en mettre hors course, mais c'est avant tout parce qu'elle y voit l'enjeu d'une défense de l'homme : qu'est-ce qui est véridique ? Qu'est-ce qui rend vrai ? Quel est le Dieu véridique ? Quel est celui qui ne m'égare pas de moi-même ?

L'aliénation idolâtrique

Le récitatif stylisé des tentations de Jésus est ici exemplaire. Jésus est proprement soumis à la séduction de l'idolâtrie et de son aliénation dans l'immédiat. Jesus en effet est invité à renoncer à sa mission, à ce qui fait sa raison d'être et son être tout court, bref à lui-même. Et il est précisément invité à céder à cette tentation en étant invité à renoncer au vrai Dieu, à celui qui le constitue au plus profond de son être, pour se tourner *(per-versio)* vers la triple séduction de l'immédiateté, de la satisfaction et du besoin. L'idolâtrie est ainsi très exactement ce qui conduit à renoncer à soi-même, à son être profond, pour se laisser dominer par ce qui aliène et désapproprie de soi. C'est pour cela que l'idolâtrie est associée au péché. Qu'est-ce en effet que le péché, sinon tout acte ou tout comportement par lequel j'empêche autrui de devenir ce qu'il pourrait être (ou moi-même, ce que je pourrais être). C'est bien ce qui se passe ici au désert comme au Jardin d'Eden. Ecarté de mon désir *(a desiderio meo,* Ps 139, 9), de ce qui me constitue, je suis envahi par un désir qui n'est pas le mien, celui d'un autre, qui ainsi m'aliène, me rend étranger à moi-même et me perd.

A partir de ce moment, je suis littéralement possédé -presque au vieux sens du terme- et ce n'est pas pour rien qu'apparaît sous ce mot la figure du Démon. En Eden comme au désert, comment se présente-t-il ? Très exactement comme le substitut de Dieu, substitut séduisant ("Est-il vrai que Dieu vous a *interdit...*" et gratifiant ("Si tu te prosternes devant moi, tu posséderas..."). Substitution qui est exactement celle que nous avons observée dans l'idolâtrie théologique : où je suis trompé sur le vrai Dieu (précisément par celui qui est "le père du mensonge", Jn 8, 44 faussaire et trompeur) ; où le vrai dieu est transformé en idole, prend les traits du Démon. Le Démon n'est peut-être pas autre chose que cela : celui qui prend les traits de Dieu.

Athéisme du vrai Dieu

Mais dès que le Démon est pris pour Dieu, je suis littéralement aliéné (possédé), ma liberté m'a quitté. Car il y a ceci d'étrange et de mystérieux dans la foi : que du vrai Dieu je puis toujours devenir athée (notamment si j'en crains de ne plus être véridique). Incroyable liberté (cf. encore une fois Jos 24, 1-28). Du faux dieu, pas moyen d'être athée, il me tient de trop près. L'écart a disparu, la distance n'est pas respectée. A la différence du vrai Dieu qui me sauvegarde par son écart même et ne veut qu'un rapport de désir, il m'est impossible de quitter le faux dieu, tant il coïncide avec moi-même, identifié avec des besoins devenus tyranniques et tellement complices de mes inclinations. Qui donc (mais alors quelle *con-versio* !) a jamais pu devenir athée de l'argent, du pouvoir, une fois que ceux-ci l'avaient séduit ? On peut l'être du vrai Dieu !

*
* *

Quelle preuve, à en être troublante, de liberté, de salut, de respect. De vérité. De vérité véridique.

Adolphe GESCHÉ

Bernard CHEVALLEY

Le christianisme thérapie ou salut ?

"Il y a un salut chrétien, il n'y a pas une thérapie chrétienne". Le rôle de l'Evangile est de sauver, la guérison vient comme par surcroît. Certes, l'Eglise ne manque pas d'atout pour la favoriser. Mais la parole qu'elle proclame révèle une perversion qui ne relève d'aucune thérapie. Seule la grâce en délivre. La perversion qui contraint la Parole est le péché premier : désespérer du pardon de Dieu. Ce n'est pas ce dont s'occupe la thérapie, qui s'inspire ici de la théorie de la Gestalt : elle entend la perversion en termes de souffrance. Si la théologie enferme dans le tragique, elle travaille elle-même de façon perverse, devenant un instrument d'aliénation. La dynamique de la grâce est autre : elle libère du péché et n'isole pas dans le cercle de la culpabilité.

Pasteur et psychothérapeute, il arrive que ma double pratique me mette en contact avec des personnes qualifiées généralement de perverses. Elles manifestent une conduite délinquante. Consciemment ou inconsciemment, ces personnes sont menées par un désir compulsif de nier leurs propres valeurs, de se punir abusivement elles-mêmes, de persécuter ou de corrompre autrui, de souiller et de dépraver leur environnement. Pervers, cet avocat qui subornait ou tentait de suborner *par jeu* les témoins de ses clients. Perverse, cette femme, assistante sociale,

mère d'une petite autiste, qui battait son enfant *pour lui apprendre à rire.* Pervers encore ce religieux qui, avant de célébrer la messe, s'enfermait dans la sacristie pour *plagier* secrètement le rituel puis, lors de la célébration, *se délectait* de n'offrir qu'une invisible profanation de son service.

Face à la perversion, mon attitude pastorale oscille entre la foi qui "excuse tout, croit tout, espère tout, endure tout" et celle qui s'indigne des déviations de l'Amour. En tant que thérapeute, je prends note de ma répulsion face au pervers. Je tente de "mettre mon mouchoir dessus". Mais il pourra arriver que je déclare prudemment mon ressenti au client, dans l'intérêt de sa thérapie. Par-dessus tout, mon travail consiste à prendre en charge le traitement de cette souffrance qu'est la perversion.

C'est dire que, pour moi, la question demeure ouverte de savoir si le christianisme a pour fonction de révéler le tragique humain (l'impuissance de l'homme face au mal qu'il ne sait éviter ou qu'il pratique sciemment), aidant ainsi l'homme à prier Dieu, ou s'il est le lieu d'une possible intervention thérapeutique (où le chrétien révèle un Christ éternellement libérateur parce que thérapeute).

Le christianisme, lieu d'une thérapie

Autrefois, dans l'Antiquité grecque, le *therapeutikos* était un religieux qui prenait soin des dieux. Prendre soin des dieux comportait l'obligation de prendre soin des hommes. Cependant, tous les religieux n'étaient pas des *therapeutikoi.* L'Eglise, elle, ne s'est jamais considérée comme étant exclusivement un lieu de thérapie. Elle n'a jamais compris sa tâche comme centrée de façon ultime sur le traitement de la souffrance humaine. Sa visée s'est voulue plus large. L'Eglise proclame un salut. A travers ce salut, la guérison est promise et parfois même déjà perceptible. Mais la vocation première de la communauté ecclésiale demeure cette proclamation.

Pourtant, quand l'Eglise assure aux hommes repentants le pardon de leurs péchés, elle accomplit une tâche que l'on peut qualifier de thérapeutique. Elle accompagne les malades, soulage leurs souffrances, console les affligés, propose une guérison du corps et du cœur par la réconciliation avec Dieu. Ce faisant, elle observe l'enseignement et

l'ordre du Christ (Mt 10,1). On sait que Jésus soignait non seulement des boîteux, des lépreux, des aveugles ou des sourds, mais qu'il traitait des malades dont les troubles provenaient, selon lui, d'un dysfonctionnement de la foi. Il guérissait des paralytiques en stimulant leur désir de vivre[1]. On peut même supposer qu'il rencontra parfois des pervers, tels les deux démoniaques gadaréniens (Mt 8, 28-34). Il est donc important de noter que l'Evangile du Christ contient et recommande cette pratique thérapeutique de la guérison des corps et des esprits.

Et il est bien vrai que l'Eglise possède quelques atouts pour mener avec succès une thérapie concernant au moins les troubles de la personnalité[2]. Enumérons cinq de ces atouts : 1. la conviction d'une possibilité de guérison pour l'homme (l'homme perdu peut être sauvé) ; 2. le recours à l'amour libérateur de Dieu (grâce ou pardon) ; 3. la connaissance du péché, révélation ou agent d'un état de désaccord interne, de vulnérabilité et d'angoisse ; 4. la posture d'un témoin du Christ (témoin pécheur et gracié) acceptant d'écouter autrui sans jugement ni condamnation ; 5. la présence d'une communauté d'Eglise chaleureuse, stimulante, respectueuse, accompagnant avec considération celui ou celle qui souffre et progresse vers la santé. Ces quelques atouts pourraient aisément permettre à l'Eglise de se définir au moins comme un lieu de thérapie.

Même si nous devons discuter par la suite la façon dont ces atouts sont utilisés, et si nous pouvons compléter la liste des ingrédients nécessaires à la conduite d'une thérapie, il faut reconnaître que depuis deux mille ans, l'Eglise a bel et bien exercé un travail thérapeutique considérable. Des millions d'hommes et de femmes ont eu recours à la

---

1. Pour plus de détails, je me permets de renvoyer le lecteur à mon livre **La pédagogie de Jésus,** Paris Desclée, 1992.

2. Un trouble de la personnalité est une *"constellation de comportements et d'attitudes **inflexibles et inadaptées**. Les caractéristiques du trouble doivent se manifester dans **plusieurs contextes**. Les caractéristiques associées à un trouble de la personnalité causent une **altération significative** du fonctionnement social et professionnel. Les troubles de la personnalité sont l'expression d'une dynamique psychologique au **long cours** et ne sont pas limités à des épisodes passagers ou en réponse à des circonstances exceptionnelles".* Gilles DELISLE, **Les Troubles de la Personnalité. Perspective Gestaltiste**, Montréal, Canada, Le Centre d'Intervention Gestaltiste Ed., 1990, p. 53.

confession. Des myriades de malades se sont sentis acceptés par Dieu grâce à l'offre des sacrements. La prédication de l'Evangile a pacifié nombre d'hommes tourmentés. L'exercice de la prière a servi de champ transitionnel pour une expression de soi et une catharsis libératrice[3]. L'accueil pratiqué dans les monastères a assuré le service d'une écoute profonde. Tout un travail thérapeutique s'est ainsi effectué au cours des deux millénaires qui nous séparent du Christ.

La perversion "princeps"

Il faut cependant reconnaître que, paradoxalement, cet immense effort thérapeutique de l'Eglise a été souvent contrarié par la notion même de salut sur laquelle l'Eglise se fonde. Je voudrais m'en expliquer à l'aide d'un exemple emprunté au registre de la perversion.

Stanislas Lyonnet déclare qu'on "ne saurait concevoir perversion plus radicale ni s'étonner qu'elle entraîne des conséquences aussi graves" que celle d'Adam et Eve pervertissant l'image d'un Dieu infiniment bon[4]. C'est l'épisode célèbre de la chute. La gravité de cette perversion provient de ce qu'il n'y a pas de salut possible si l'homme retire tout crédit au Dieu du salut. C'est aussi le sens probable de la mise en garde du Christ concernant le blasphème contre l'Esprit (Mc 3, 29).

L'image pervertie de Dieu ou l'image pervertie de l'Esprit entraîne, théologiquement, la perversion de l'image que l'homme a de lui-même. L'homme s'égare. Il se fait dieu. En se parant du titre divin, il tente de combler l'angoisse de sa condition peccable, de son inéluctable imperfection, de sa finitude, de l'absurdité de vivre dans un monde qu'il ne reconnaît plus, de sa solitude et de sa responsabilité d'homme livré à lui-même. Cette perversion est certainement redoutable. L'être humain perd le sens de l'humain. Dieu est le premier à condamner un aussi grand malheur. Et les ecclésiastiques de tous les temps ont appuyé cette condamnation.

3. Objets, espaces, champs transitionnels sont des médiateurs permettant l'expression de sentiments refoulés. D. W. WINNICOTT en a proposé la théorie, notamment dans son livre **Jeu et réalité,** Paris Gallimard, 1975.

4. Stanislas LYONNET, **Vocabulaire de Théologie biblique,** Paris, Cerf, 1988, art. "Péché", p. 934.

Les théologiens savent que Dieu seul peut "soigner" la perversion adamique. Cette déviance est, en effet, au cœur du déni du salut, du déni de l'être, du déni de la vie selon Dieu. Il n'est pas possible à l'homme pécheur de traiter une telle corruption. Elle gangrène toute l'humanité dont le pécheur est partie prenante. Dieu ne peut que *sauver* l'homme. Dans cette théologie, le traitement humain de la perversion *princeps* est proprement inconcevable.L'homme agrée et reçoit gratuitement un salut qui le libère de son aliénation fondamentale.

Le chrétien proposera au pervers de se repentir. Il lui montrera la patience de Dieu à son égard. Il l'invitera à prier. Il l'accompagnera d'une écoute informée par la Bible, par la tradition de son Eglise, par la théologie du salut. Tout en confessant que lui-même partage la condition des pécheurs, il condamnera fermement le péché. Il exhortera le pervers à "choisir entre le bien et le mal, la vie ou la mort". Priant lui-même pour cet homme, le chrétien le remettra à Dieu. Ce comportement peut, certes, avoir des effets thérapeutiques. Mais il ne s'agit ici aucunement de thérapie.

Le traitement de la perversion en thérapie gestaltiste

La perversion adamique se rencontre fréquemment en cabinet de psychothérapie. Elle n'y est évidemment pas considérée comme un péché. Le thérapeute la nomme auto-suffisance, égotisme, perturbation narcissique, traits sadomasochistes, bouffées paranoïaques ou troubles de la personnalité anti-sociale. Elle s'apparente parfois aux manifestations réactionnelles[5]. Elle est toujours un mécanisme de défense contre l'une ou l'autre des cinq grandes angoisses existentielles : la solitude, l'imperfection, la responsabilité, l'absurde et la finitude.

Quatre écoles se partagent les clés d'un traitement de la perversion : la psychiatrie, la psychanalyse, le comportementalisme et la psychothérapie humaniste. Le traitement gestaltiste appartient à cette dernière école.

5. Une manifestation réactionnelle est une réaction inconsciente et inadaptée contre un désir interdit : le buveur abstinent qui prohibe autour de lui toute consommation d'alcool, le fumeur repenti qui ne supporte plus la vue d'autres fumeurs, le Pharisien s'interdisant tout plaisir et condamnant *à mort* la femme adultère, etc., sont des personnes souffrant de manifestations réactionnelles.

En Gestalt, la perversion est reconnue et traitée comme le fruit d'un dysfonctionnement de la "frontière-contact" d'un`individu et de son environnement[6]. La cure consiste classiquement, après diagnostic, en une amplification expérimentale des prétentions adamiques, en une prescription paradoxale du symptôme, en une exploration des polarités opposées avec confrontation progressive à la réalité de notre incomplétude, de notre solitude et de notre finitude. Ce traitement (souvent de "longue haleine" !) donne de bons résultats. Le but en est, pour le client, l'acceptation et l'intégration de l'angoisse existentielle fondamentalement responsable de la perversion. Il s'agit, comme le dit superbement Tillich, d'accéder au "courage d'être".

Il n'y a pas de thérapie chrétienne

On le voit, la visée des disciplines théologiques et thérapeutiques diffèrent. En simplifiant à l'extrême, la théologie comprend la perversion en terme de *péché ;* la thérapie la comprend en terme de *souffrance.*

Le théologien défend l'intégrité de l'homme en désignant la perversion qui le caractérise comme le lieu d'un tragique humain. L'homme est tragiquement responsable de sa chute. Pourtant, il est tragiquement *incapable par lui-même* de réparer le tort qu'il se cause. Pire encore, l'homme transmet inéluctablement à sa descendance l'esprit de cette perversion. Toute la création en est entachée. Théologiquement, puisque aucune thérapie humaine n'est concevable pour guérir l'homme de la perversion *princeps,* il importe au théologien de souligner l'état déses-

6. La frontière-contact est un concept gestaltiste qui désigne le processus des relations permanentes de l'homme avec son milieu ou de l'homme avec lui-même. La perversion est une altération de cette frontière-contact. Pour plus de détails, voir le livre exhaustif de Serge et Anne GINGER, **La Gestalt, une thérapie du contact.** Paris, Groupe et Homme Editeurs, 1987 ou le manuel de Noël K. SALATHE, **Psychothérapie existentielle, une perspective gestaltiste.** Paris, Editions Amers, 1992. Précisons, pour pour le lecteur qui ne connaît pas la Gestalt, que ce mot se prononce à l'allemande *("Guechtalt")* et signifie l'émergence d'une forme signifiante sur un fond existentiel donné. La Gestalt-thérapie, fondée en 1950, est devenue la troisième école thérapeutique en importance aux Etats-Unis, aux côtés du comportementalisme et de la psychanalyse.

péré du pervers. "Incapable par lui-même d'aucun bien, transgressant tous les jours les saints commandements de l'Eternel" (Calvin), l'homme non justifié par Dieu fait *nécessairement* "le mal qu'il hait et ne fait pas le bien qu'il veut" (saint Paul). Cette image tragique de l'être humain imprègne l'anthropologie biblique. Elle apparaît dans les dogmes, dans les institutions ecclésiales : il n'y a pas de salut hors de l'Eglise. Un pas de plus et la théologie à son tour devient tout à fait perverse. C'en est fait quand la grâce dépend du péché. Elle ne le précède plus. La corruption fondamentale de l'homme en vient à être la condition de son salut. L'image du rédempteur est trahie. Il n'est plus sauveur mais persécuteur. Et l'Eglise n'est plus le lieu de la rédemption, mais de la perversion. Nombre de bûchers furent embrasés aux feux de ce dérèglement évangélique.

Pourtant, je l'ai dit, l'Eglise a pratiqué depuis deux millénaires un travail thérapeutique considérable. Mais cette œuvre, mise en acte par des chrétiens, ne me paraît en rien spécifiquement chrétienne. Et sans doute ne peut-elle pas l'être. Il ne suffit pas, en effet, que le croyant observe la recommandation - assez marginale - du Christ concernant la guérison du corps et du cœur pour que soit déclarée chrétienne une thérapie conforme à celle du Messie, thérapie au demeurant fort peu pratiquée en Eglise et sans doute fort peu praticable. Le Christ opérait ce qu'on pourrait appeler des "démonstrations thérapeutiques", des miracles, plutôt que des cures. L'effort thérapeutique continu de l'Eglise découle non d'une révélation, d'un ordre évangélique ou d'une norme théologique, mais, selon moi, d'une disposition toute humaine à l'écoute d'autrui. De la même manière que la grâce de Dieu ne peut suffire à elle seule à sauver l'homme, mais qu'il y faut l'acceptation par l'homme de cette grâce, de la même manière que le Christ propose des guérisons, mais qu'il y faut la participation du malade, de même faut-il à l'Eglise le fondement divin de la rédemption et, entre autres activités caritatives, une pratique tout humaine et toute profane de la thérapie. L'Eglise a le sens du salut. Elle n'a aucun pouvoir propre en vue de guérir les pécheurs. Le recours à l'empathie (à l'amour), la connaissance des dysfonctions psychiques comme révélations ou agents d'un état de désaccord interne, de vulnérabilité et d'angoisse (le péché), la posture d'un thérapeute acceptant d'écouter autrui sans jugement ni condamnation, ces ingrédients n'ont certes rien de contraire à la foi chrétienne sainement comprise, mais ils n'en sont pourtant pas des caractéristiques propres. Il y a un salut chrétien. Il n'y a pas de thérapie chrétienne.

Conclusion

Comme on pouvait s'en douter, la thérapie et la théologie ne répondent pas aux mêmes besoins. Elles ne sont pas de même nature. Elles n'ont pas les mêmes exigences. La thérapie propose aux hommes qui le souhaitent un aménagement de la condition humaine. La théologie soutient une rédemption de l'homme. La première suggère que l'être humain est perfectible, la seconde affirme qu'il en est incapable par lui-même. La guérison n'est pas le salut. Elle n'en a ni le caractère définitif, ni la visée cosmique, ni surtout la perception de l'auteur originel de tout bien : Dieu. Ainsi, la guérison est comme ces traces que les vagues effacent sur le sable ; mais le salut est comme la mer : immense, grondeur et généreux. Sans doute faut-il que le théologien fasse le deuil de toute prétention thérapeutique de la foi. Ce deuil conditionne la validité de la proposition théologique essentielle : seul Dieu sauve. En suggérant un remède plus vaste que la thérapie, la théologien rappelle au thérapeute que la vie éternelle vaut plus que tous les aménagements de la condition humaine *et ne les nie pas.*

En posant de façon tout à fait légitime la question de *la* perversion, c'est-à-dire du sens absolu et cosmique d'une déviation de l'être, la théologie se situe sur son vrai terrain, qui est le religieux. La thérapie, elle, préfère poser la question de *ma* perversion, c'est-à-dire de savoir comment je puis comprendre et modifier une aliénation qui me fait souffrir et fait souffrir mon entourage. La thérapie travaille là dans son domaine : l'ontologie. Le théologien œuvre dans l'univers du "pourquoi" et le thérapeute dans celui du "comment". Bien entendu, théologiens et psychothérapeutes devraient dialoguer ensemble. Ils traitent, tous deux de l'angoisse existentielle de l'homme. Serait-il possible qu'ils se rejoignent un jour dans l'univers non du "pourquoi" ni du "comment", mais dans celui du "pour quoi et peut-être du "pour qui" ?

Pour terminer, je voudrais souligner encore que réduire la perversion à un péché ou une détresse *individuelle* n'est guère satisfaisant. L'environnement de l'homme peut s'avérer aussi pervers que lui. Toutes les institutions courent le risque de la perversion. Famille, école, armée, prison, parti politique, gouvernement ou Eglise, pour ne citer qu'eux, ont été ou sont capables de pervertir les membres de leurs sociétés. En Eglises, on sait combien les Croisades, l'Inquisition, les chasses aux

sorcières, aux hérétiques, les suspicions à l'égard des femmes, les interdits pesant sur le plaisir, sur la sexualité, furent à bien des égards des formes de contraintes perverses. Pasteurs et prêtres, ne serions-nous pas bien avisés de nous pencher avec attention et humilité sur cette question capitale à propos de la perversion : *Qui peut pardonner aux Eglises les erreurs qu'elles commettent au nom de Dieu ?*

Bernard CHEVALLEY



TABLES DES N°s 101 à 200

- Index des auteurs
- Sommaires des cahiers
- Liste des mots-clés

Prix du numéro spécial : 48 F (Etranger : 53 f)
Prix des deux numéros de tables (1 à 100, 101 à 200) :
France : 60 F (Etranger : 65 F)

Isabelle CHAREIRE

Chronique de dogme

Cette chronique se présentera comme suit : la première partie, publiée dans ce numéro traitera de l'actualité des livres étudiant la christologie et l'eschatologie. Dans la deuxième partie, nous parlerons des ouvrages concernant la théologie fondamentale et la question de Dieu.

I

CHRISTOLOGIE

Les études historiques

Mentionnons d'abord l'ouvrage d'Aloys Grillmeier qui poursuit son histoire de la christologie[1]. Cet ouvrage technique s'adresse davantage aux spécialistes qu'au grand public[2]. Il se compose de deux grandes parties : dans la première l'auteur présente et analyse les genres littéraires de la controverse christologique suscitée par le concile de Chalcédoine et ce, jusqu'en 800 (Actes synodaux, chronographies, hagiographies, florilèges, etc...). La deuxième partie étudie la réception du Concile jusqu'au VIème siècle inclus. En raison de l'interprétation de la formule christologique (une personne, deux natures en une seule hypostase), Chalcédoine, au lieu d'apaiser le débat l'a relancé, et a été à l'origine du schisme monophysite. Cet ouvrage est un instrument précieux pour qui s'intéresse à l'histoire de la christologie, tant pour ses analyses que pour la précision et l'abondance de ses références bibliographiques.

La collection "Jésus et Jésus Christ" poursuit son édition d'études christologiques et nous offre Le *Christ de Calvin* par Pierre Gisel. Cet ouvrage, très clairement écrit et précis, a le double avantage de faire (davantage ?) connaître la pensée de Calvin dans les milieux catholiques et de bien situer le théocentrisme de Jean Calvin. Celui-ci a pour objectif de souligner la distance infinie qui sépare Dieu et sa créature, non de relativiser l'Alliance et la médiation christologique. La transcendance de Dieu étant inscrite "non seulement du côté du Père et de l'Esprit, mais au cœur même de la christologie : de la personne et de l'œuvre du Christ" (p. 194). Par cet ouvrage Pierre Gisel fait œuvre d'historien, mais poursuit également sa réflexion sur le mystère de l'incarnation [3].

1. Aloys GRILLMEIER **Le Christ dans la tradition chrétienne. Tome II/1 : Le Concile de Chalcédoine (451). Réception et opposition (451-513)** (traduit de l'allemand par Sr Pascal-Dominique), Cerf, 1990. Le premier volume, **Le Christ dans la tradition chrétienne. De l'âge apostolique à Chalcédoine** (Cogitatio fidei 72), est paru en 1973.

2. Pour un plus large public, rappelons de Bernard SESBOÜE : **Jésus Christ dans la tradition de l'Eglise. Pour une actualisation de la christologie de Chalcédoine** (Jésus et Jésus Christ 17), Desclée, 1982.

3. PIERRE GISEL **Le Christ de Calvin** (Jésus et Jésus Christ 44), Desclée, 1990.

Les traités

Le livre-événement de l'année 1992 est sans conteste la traduction de l'ouvrage de Edward Schillebeeckx, *L'Histoire des hommes, récit de Dieu* [4]. Cet ouvrage est le dernier d'une trilogie dont les deux premiers tomes n'ont pas été traduits en français (les desseins éditoriaux sont impénétrables !) [5]. Au départ, l'auteur envisageait ce troisième tome comme strictement ecclésiologique. L'essoufflement, ces derniers temps, de la dynamique de Vatican II l'a conduit à recentrer son projet. Il lui a paru préférable de chercher à pénétrer l'Evangile et la religion chrétienne plutôt que de se crisper sur des questions "de boutique". En contrepoint à la célèbre formule du Concile de Florence-Ferrare de 1441, E.S. disserte sur celle-ci :"Hors du monde, point de salut" : c'est au cœur de leur histoire et de leurs expériences que les femmes et les hommes font l'expérience de Dieu. Et si c'est en Jésus de Nazareth que Dieu, pour la foi chrétienne, se révèle de manière essentielle, c'est donc à partir de lui que l'on peut dégager le sens des expériences humaines vécues comme récit de Dieu. Cette démarche ouvre à une compréhension renouvelée de la signification universelle de l'histoire; si l'on ne veut pas gommer le mal et la souffrance, ne pas les passer en pertes et profits de l'accomplissement de l'histoire, la signification globale de l'histoire ne peut être que pratique : "le sens total ne se réalise que par et dans des expériences et un engagement historiques, il ne s'élabore pas de manière spéculative comme un projet théorique. Il doit en être ainsi précisement parce que l'histoire est un mélange de sens et de non-sens." (p. 267). Le dernier chapitre, plus directement ecclésiologique, traite de la démocratie dans l'Eglise. En lisant ce livre, j'ai souvent pensé à André Laudouze qui, quelques mois avant sa mort, m'en avait parlé avec beaucoup d'enthousiasme. Ce livre est en effet d'une grande intensité, théologique certes, mais également habité par la densité d'une expérience du monde au cœur de la foi et de la foi au cœur du monde.

Mentionnons enfin le livre de Bernard Rey, *Nous prêchons un Messie crucifié* [6], qui, s'adressant à un large public, est une approche très claire du salut en Jésus-Christ. Après un dossier biblique, et la présentation de quelques "classiques"" (Anselme, Thomas d'Aquin, Luther), l'auteur analyse les difficultés actuelles eu égard aux problématiques traditionnelles de la rédemption (rachat, sacrifice...), et présente une lecture renouvelée du salut en Jésus Christ à partir de plusieurs contemporains (Christian Duquoc, Léonardo Boff,...). Cette étude est illustrée par des extraits des auteurs étudiés, ce qui permet une utilisation pédagogique du livre. L'ouvrage, très équilibré, sait manifester la richesse des auteurs présentés en une synthèse à la problématique parfaitement maîtrisée et au ton très personnel.

4. E. SCHILLEBEECKX, **L'Histoire des hommes, récit de Dieu,** Cerf, 1992. (Cogitatio fidei 166). L'édition hollandaise date de 1989.

5. E. SCHILLEBEECKX traduit ainsi les titres de ses deux premiers volumes : **Jésus, le récit d'un vivant** et **Justice et amour. Grâce et libération.** Ces ouvrages sont traduits en italien, espagnol, portugais et allemand.

6. B. REY, **Nous prêchons un Messie crucifié,** Cerf, 1989. Cet ouvrage fait suite en quelque sorte à **Jésus Christ, chemin de notre foi,** Cerf, 1981.

II

ESCHATOLOGIE

Le discours sur les fins dernières a quitté aujourd'hui l'horizon des utopies politiques (dont la *Théologie de l'espérance* de Jürgen Moltmann fut le livre-phare) pour rejoindre un terrain plus strictement religieux. L'interrogation sur l'avenir s'individualise et la foi chrétienne en la résurrection se trouve désormais bien plus confrontée au thème néo-religieux de la réincarnation qu'aux politiques lendemains qui chantent.

Nouvelles approches

Deux thèmes habitent les plus récentes publications : le débat autour des notions de résurrection et réincarnation et la question du corps. Deux ouvrages traitent du premier : le collectif *Réincarnation, Immortalité, Résurrection* [7] qui regroupe des contributions anthropologiques, philosophiques, bibliques et théologiques [8]. Louis-Vincent Thomas analyse l'eschatologie dans les sociétés traditionnelles et dans le monde contemporain (le refus de mourir, le réincarnationisme et les expériences aux frontières de la mort). L'aspect biblique est abordé à partir de saint Paul, par Jean-Marie Sevrin qui analyse finement l'ambiguïté de Paul (angoisse et assurance) face à la mort, et ses discours sur la résurrection. Mentionnons encore le très bel article du philosophe Jean-Louis Chrétien, "La vision et l'amour", qui ouvre une perspective dynamique et réjouissante sur la béatitude éternelle : "Perfection et défaillance : rien ne suffit à l'âme que ce à quoi elle ne peut suffire. Rien ne comble son désir que ce qui précisément fait plus que la combler, et de toute part la déborde. Notre désir de l'infini porte sur l'infini lui-même, et non sur ce que de lui nous pouvons contenir et retenir" (p. 202). Enfin, la synthèse théologique est confiée à Pierre Gisel qui resitue la foi chrétienne en la résurrection dans le débat avec la réincarnation.

L'ouvrage de Christophe Schönborn est un recueil d'articles parus à partir de 1984 [9]. Sont repris ici les thèmes chrétiens traditionnels (la divinisation, le déjà-là et le pas-encore du Royaume, la résurrection de la chair). Le chapitre cinq est consacré entièrement à la question de la réincarnation ; on a là une mise au point précise de la position d'Origène sur cette question. L'ensemble s'appuie sur les écrits des Pères et constitue en cela un excellent ouvrage de référence. En revanche, on peut regretter que, dans le débat sur Eglise et Royaume, l'ecclésiologie

7. **Réincarnation, Immortalité, Résurrection,** Publication des Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1988.

8. L.-V. THOMAS, "L'eschatologie : permanence et mutation"; J.-M. SEVRIN, "La mort et la foi dans les lettres de Saint Paul"; J. SCHEUER, "Mort, renaissance et libération selon l'hindouïsme et le bouddhisme"; A. GODIN, "Espérer en faisant mémoire. Réflexions psychologiques sur la crise des 'fins dernières' dans les croyances chrétiennes" ; F. BRUNNER : "Réflexions d'un philosophe sur les représentations de l'après vie"; J.L. CHRÉTIEN : "La vision et l'amour"; P. GISEL : "Discours sur l'au-delà de la mort. La théologie chrétienne mise au défi".

9. Christoph SCHÖNBORN **La vie éternelle. Réincarnation, résurrection, divinisation,** Mame, 1992.

de Léonardo Boff soit si rapidement expédiée...; mais tel n'est sans doute pas le propos central de l'auteur.

La question du corps avait déjà été abordée il y a une douzaine d'année par Henri Bourgeois, dans un ouvrage qui prenait déjà en compte des tendances qui n'ont fait que s'amplifier (réincarnation, néo-religieux) [10]. Elle est reprise aujourd'hui par Jacques Joubert [11]. La perspective est différente puisqu'il s'agit ici de convoquer le *corpus* chrétien afin d'analyser comment est considéré le corps eu égard au salut présent et à venir. Le salut, loin d'être un exil hors du corps, est ce qui s'inscrit en la chair pour l'ouvrir à la Parole, au sens. Les dogmes de la Trinité, de l'Incarnation et de l'Eucharistie, par leur structure paradoxale et discontinue, manifestent que le salut n'est pas *ailleurs,* dans une extériorité, et ne passe pas par la définition d'un *dedans* et d'un *dehors,* mais qu'il se présente "comme l'acceptation d'une altérité interne, marquant un écart libérateur interdisant tout rêve de vaine plénitude et brisant l'enfermement d'un corps clos sur lui-même" (p. 191). Voilà un champ de réflexion ouvert, et à poursuivre, en raison de sa pertinence dans un contexte où le corps est à la fois nié (refus du vieillissement et de la mort) et survalorisé (mythes narcissiques contemporains).

Synthèses

André Gounelle et François Vouga, dans un ouvrage qui est le fruit d'un cours commun donné à l'Institut protestant de théologie de Montpellier, proposent une synthèse accessible sur les conceptions chrétiennes de l'au-delà [12]. La partie dogmatique est une présentation très claire des différentes théologies de l'au-delà, de la plus classique (la représentation spatiale de la pensée médiévale) à la plus originale (la négation de l'au-delà). Tout en dégageant les aspects positifs de chacune de ces thèses, l'auteur ne s'interdit pas de prendre partie pour une affirmation claire de l'existence d'un au-delà de la mort, même s'il convient d'être sobre dans les descriptions. Exigence de sobriété manifestée également par le bibliste qui, analysant essentiellement le *corpus* paulinien, montre en une étude très technique que Paul n'entend pas décrire cette vie eschatologique, mais bien plutôt en dégager la portée et le sens.

Un autre type de synthèse nous est offert par la Commission théologique internationale : du texte publié depuis un an déjà, la traduction française (non officielle) a été livrée en avril 1993 seulement [13]. Prenant acte de la difficulté de certains

10. Henri BOURGEOIS, **Je crois à la résurrection du corps,** Desclée, 1981.
11. Jacques JOUBERT, **Le Corps sauvé** (Cogitatio fidei 161), Cerf, 1991.
12. André GOUNELLE, François VOUGA, **Après la mort, qu'y-a-t-il ? Les discours chrétiens sur l'au-delà**, Paris, Cerf, 1990. Rappelons également **L'espérance, maintenant et toujours** d'Henri BOURGEOIS, paru en 1985 chez Desclée : on y trouve notamment une synthèse historique des formes diverses prises par l'espérance chrétienne au cours des siècles. Ce livre est le volume 10 de la collection "Le Christianisme et la foi chrétienne. Manuel de théologie", dirigée par J. Doré, dont les tomes 2 et 3, **Introduction à l'étude de la théologie**, viennent de paraître (1992).
13. "Quelques questions actuelles concernant l'eschatologie", traduction française dans la **Documentation Catholique** 2069 (4 avril 1993).

fidèles à croire en la résurrection, ce document expose les fondements de notre confession de foi. Sont abordées également toutes les questions épineuses autour de l'au-delà (la dualité âme/corps, le sort des trépassés et la résurrection finale, l'enfer, etc). Signalons une amusante coquille (due à la traduction ?) au paragraphe 10.4 : "la vie éternelle semble aux partisans de la réincarnation trop brève pour pouvoir être unique" (p. 323). A hérétique, hérétique et demi !

Questions particulières

Les éditions Desclée de Brouwer ont publié deux livres de Hans Urs von Balthasar, l'un paru juste avant sa mort en 1988, l'autre posthume [14]. *Espérer pour tous* est une série d'études autour de la difficile question de l'exigence du jugement et de l'espérance en un salut universel. *L'Enfer : une question* aborde cette même problématique en s'interrogeant sur la possibilité d'un lieu éternel d'exclusion. Le dernier chapitre étudie la question de l'apocatastase en soulignant la tension qui habite les Ecritures : la rigueur du jugement et la surabondance de la miséricorde. L'ouvrage se conclut par un appel à la sobriété spéculative sur ces choses-là et à la puissance de l'espérance en un Dieu amour.

Pour terminer cette rubrique, signalons deux études historiques. D'abord la réédition en poche du livre de Jacques Le Goff sur le purgatoire et la parution du tome 1 d'*Une histoire du paradis* de Jean Delumeau [15].

Isabelle CHAREIRE

14. Hans URS von BALTHASAR, **Espérer pour tous,** DDB, 1988; **L'Enfer : une question,** DDB, 1991.

15. Jacques Le GOFF, **La Naissance du purgatoire**, Folio-Histoire, 1991 (la première édition datait de 1981) ; Jean DELUMEAU, **Une Histoire du paradis : le Jardin des délices**, Fayard, 1992.

Livres reçus à la revue

BALTHASAR H.U. von, **Credo. Méditations sur le Symbole des Apôtres,** Paris, Nouvelle Cité, 1992, 122 p.
BAUDIN I. *et al.*, **Fidélités,** Paris, Droguet-Ardant, 1993, 300 p.
BLANCHARD Y.M., Aux sources du canon. **Le témoignage d'Irénée,** Paris, Cerf, 1993, 363 p.
BOFFET N., **Bouge ta galère. Accompagner des jeunes en précarité,** Paris, Ed. Ouvrières, 1992, 126 p.
BONNARD P., **L'Evangile selon Saint Matthieu,** 3e éd., Genève, Labor et Fides, 1992, 461 p.
BOVON F., **Nouvel Age et foi chrétienne. Un dialogue critique à partir du NT**, Aubonne, Ed. du Moulin, 1992, 85 p.
BOVON F., **Révélations et Ecritures. Nouveau Testament et littérature apocryphe chrétienne,** Genève, Labor et Fides, 1993, 298 p.
BROWN, R.E., 101 questions sur la Bible, Paris, Cerf, 1993, 212 p.

CABIE R., **La Messe,** Paris, Ed. Ouvrières, 1993, 110 p.
CALVEZ J.-Y., TINCQ H., **L'Eglise pour la démocratie,** Paris, Centurion, 1992, 222p.
CANEVET M. *et al.*, **Les sens spirituels,** D.S. 15, Paris, Beauchesne, 1993, 175 p.
CARR A., **La femme dans l'Eglise. Théologie chrétienne et théologie féministe,** Paris, Cerf, 1993, 300 p.
CARREZ M., **Jésus, 50 mots,** Paris, Desclée de Brouwer, 1993, 125 p.
COHEN R., TRYON-MONTALEMBERT R. de, AMANOULLAH DE VOS Ph., **Prier,** Paris, Centurion, 1992, 185 p.
COLE-ARNAL O.L., **Prêtres en bleu de chauffe. Histoire des prêtres ouvriers (1943-1954),** Paris, Ed. Ouvrières, 1992, 238 p.
COTTIER G., **Consacrés dans la vérité,** Paris, Mame, 1992, 202 p.
CUVILLIER E., **Le concept de "parabolè" dans le second Evangile,** Paris, Gabalda, 1993, 282 p.

DANNEELS G., **Devenir des hommes nouveaux,** Paris, Centurion, 1993, 224 p.
DARTEVELLE P., DENIS Ph., ROBYN J., **Blasphèmes et libertés,** Paris, Cerf, 1993, 145 p.
DECLOUX S., **Inactualité de la vie religieuse,** Namur, Vie Consacrée, 1993, 186 p.
DESCOULEURS B., **Etre grands-parents,** Paris, Mame, 1993, 92 p.
DUMORTIER F., **Jésus est-il ressuscité?,** Paris, Ed.Ouvrières, 1993, 60 p.

ECHASSERIEAU O., **Etre scout,** Paris, Le Sarment, Fayard, 1993, 187 p.

FERREIRA J.M. Dos Santos, **Jésus-Christ, Lumière de la solitude humaine,** Paris, Cerf, 1993, 315 p.
FEUILLET M., **Petite vie de François d'Assise,** Paris, Desclée de Brouwer, 1992, 127 p.
FOISNEAU A. *et al.*, **Sur le chemin d'Emmaüs,** Paris, Le Sénevé, 1993, 155 p.
FRANCK B., **Lexique du Nouvel Age, 100 mots-clés,** Paris, Droguet-Ardant, 1993, 265 p.

GAGEY J., ADNES P., **Phénomènes extraordinaires,** D.S. 16, Paris, Beauchesne, 1993, 126 p.

GISEL P., **Corps et esprit. Les mystères de l'incarnation et de la résurrection,** Genève, Labor et Fides, 1992, 93 p.

GOURGUES M., **Jean. De l'exégèse à la prédication,** t.I: **Carême-Pâques,** Paris, Cerf, 1993, 176 p.

GRIMM R., **Je promets de t'aimer. La fidélité conjugale à l'épreuve du temps,** Aubonne, Ed. du Moulin, 1993, 85 p.

HAUSMAN N., **Pour la formation dans la vie religieuse apostolique,** Namur, Vie Consacrée, 1993, 232 p.

HERVIEU-LEGER D., **La religion pour mémoire,** Paris, Cerf, 1993, 273 p.

ISAMBERT F.A., **De la religion à l'éthique,** Paris, Cerf, 1992, 430 p.

JANIN F., **Avec Jésus pauvre et humilié,** Namur, Vie Consacrée, 1993, 168 p.

JEAN DE JESUS MARIE, **Le culte de la prudence,** Bruxelles, Soumillon, 1992, 248 p.

JONES P., **La deuxième épître de Paul aux Corinthiens,** Vaux-sur-Seine, Edifac, 1993, 191 p.

KEEL O., **Dieu répond à Job (Job 38-41),** Paris, Cerf, 1993, 184 p.

KNOBEL M., ROUGIER S., BACCOUCHE H., **La souffrance,** Paris, Centurion, 1993, 155 p.

KOSLOWSKI P., **Imaginer l'Europe. Le marché européen comme tâche culturelle et économique,** Paris, Cerf, 1993, 396 p.

LADOUS R.(dir.), **Médecine humaine, médecine sociale. Le Docteur René Biot et ses amis,** Paris, Cerf, 1992, 320 p.

LAGARDE C., **Au nom des Pères. Exégèse et catéchèse aujourd'hui,** Paris, Mame, 1993, 174 p.

LAMBERT Y., MICHELAT G., **Crépuscule des religions chez les jeunes,** Paris, L'Harmattan, 1993, 265 p.

LAUNAY M., **Robert Buron,** Paris, Beauchesne, 1993, 208 p.

LEGASSE S., **Naissance du baptême,** Paris, Cerf, 1993, 175 p.

LEGAUT M., **Vie spirituelle et modernité. Entretiens ultimes avec Th. de Scott,** Paris, Centurion, 1992, 248 p.

LEGRAIN M., **Le corps humain. Du soupçon à l'épanouissement, une vision réconciliée de l'âme,** Paris, Centurion, 1993, 254 p.

LEPELLEY C., VEYRIRAS P., **Newman et l'Histoire,** Lyon, PUL, 1993, 280 p.

LOBET B., **Tolérance et vérité,** Paris, Nouvelle Cité, 1993, 155 p.

LULLE R., **Le livre du gentil et des trois sages,** Paris, Cerf, 1993

MAITRE J., **Les stigmates de l'hystérique et la peau de son évêque. Laurentine Billoquet (1862-1936),** Paris, Anthropos, 1993

MALHERBE J.F., **"Souffrir Dieu". La prédication de Maître Eckart,** Paris, Cerf, 1992, 120 p.

MARSON O., **Vangelo Chiesa e liberazione**, Pordenone, Ed. Concordia Sette, 1992, 412 p.

MASSON J., **Mystiques d'Asie,** Paris, Desclée de Brouwer, 1993, 297 p.

MAURIER H., **Les Missions, religions et civilisations confrontées à l'universalisme,** Paris, Cerf, 1993, 210 p.

MOATTI E., ROCALVE P., HAMIDULLAH M., **Abraham,** Paris, Centurion, 1992, 167 p.
MOLTMANN J., **Jésus, le messie de Dieu,** Paris, Cerf, 1993, 475 p.
MOREAU M.N., **Les aimer jusqu'au bout. L'accompagnement des personnes âgées,** Paris, Chalet, 1993, 194 p.

NEWMAN J.H., **Sermons paroissiaux,** 1: **La vie chrétienne,** Paris, Cerf, 1993, 353 p.

O'DONOVAN O., **Résurrection et expérience morale. Esquisse d'une éthique théologique,** Paris, PUF, 1992, 346 p.
PERROT D., **Itinérance d'Eglise, 50 ans à l'écoute de l'Eglise**, Paris, Ed.Ouvrières, 1993, 150 p.
PHILIPPE P.P., **La vie de prière. Essai de théologie spirituelle,** Paris, Mame, 1993, 272 p.
PHILIPPON J., **Cœur à Cœur. Le temps des fiançailles,** Paris, Mame, 1993, 85 p.
PIZIVIN D., **Jésus était-il guérisseur ?,** Paris, Ed.Ouvrières, 1993, 70 p.
POIROT D. (dir.), **Jean de la Croix, Connaissance et mystère de Dieu,** Actes du Colloque d'Avon, Paris, Cerf, 1993, 320 p.

RATTI R., **Innovation technologique et développement régional,** Bellinzona, IRE - Méta Editions, 1992, 148 p.
RAVIGNAN F. de, **L'économie à l'épreuve de l'Evangile,** Paris, Cerf, 1992, 110 p.
ROTHEVAL G., **D'esprit et de cœur avec G. Bernanos,** Paris, Cerf, 1993, 156 p.

SAINT CHERON Ph. de, CHALENDAR X. de, MAHFOUZ N., **Le pardon,** Paris, Centurion, 1992, 156 p.
SANTA ANA J. de, **Œcuménisme et libération,** Paris, Cerf, 1993, 300 p.
SCHÖNBORN Ch., **L'unité de la foi,** Paris, Mame, 1993, 100 p.
SEROUET P., **Marguerite Acarie, Lettres spirituelles,** Paris, Cerf, 1993, 232 p.
SHAFTESBURY (trad. L. Jaffro), **Exercices,** Paris, Aubier, 1993, 480 p.
SIMON R., **Ethique de la responsabilité,** Paris, Cerf, 1993, 355 p.
SOURCE I. de la, **Lire la Bible avec les Pères,** 3: **Une terre,** Paris, Médiaspaul, 1993, 158 p.

TERNANT P., **Le Christ est mort pour tous. Du serviteur Israël au serviteur Jésus,** Paris, Cerf, 1993, 234 p.

VASSAL J., **Les Eglises, diaspora d'Israël ?,** Paris, Albin Michel, 1993, 266 p.
VERNETTE J., **Paraboles d'Orient et d'Occident,** Paris, Droguet et Ardant, 1993, 235 p.

WEISHEIPL J.A., **Frère Thomas d'Aquin. Sa vie, sa pensée, ses œuvres,** Paris, Cerf, 1993, 460 p.
WOUNGLY-MASSAGA L., **Judas mon ami. La foi dans l'impasse,** Aubonne, Ed. du Moulin, 1993, 82 p.,

ZUMSTEIN J., **L'apprentissage de la foi. A la découverte de Jean et de ses lecteurs,** Aubonne, Ed. du Moulin, 1993, 100 p.

Table des matières du tome XLII 1993

thèmes d'ensemble

Editoriaux

Articles

Chroniques

Comptes rendus